


المملكة العربية السعودية

وزارة التعليم العالي

جامعة أم القرى

كلية الشريعة والدراسات الإسلاميَّة

قسم الشريعة

تخصص أصول الفقه



الحكم التَّعَبُّدِيُّ

دراسة أصوليَّةٌ تطبيقيَّةٌ

بحث مقدَّم لنيل درجة الماجستير في تخصُّص أصول الفقه

إعداد الطَّالب:

سنغاري سياكا

الرقم الجامعي: ٤٢٧٨٠٣٥٠

إشراف:

أ.د. علي بن صالح المحمادي




العام الجامعي: ١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م


بسم الله الرحمن الرحيم

ملخص الرسالة

عنوان الرّسالة: (الحكم التّعَـبُّدي -دراسة أصوليّة تطبيقيّة-)

محتوى الرّسالة: انتظم عقد الرِّسالة إجمالاً من مقدِّمة، ومبحث تمهيديٍّ، وبابين، وخاتمة، وعدَّةِ فهارسَ تفصيليةٍ مُهمَّةٍ.

أما المقدِّمة: فقد ضمَّنتها أهميَّة الموضوع، وأسباب اختياره، وخطَّته، ومنهجه، ثم تقديم الشكر والاعتذار.

أمَّا المبحث التَّمهيديُّ: فقد خصَّصته بمطلبين:

المطلب الأول: لبيان حقيقة الحكم الشَّرعي.

المطلب الثاني: لبيان أقسام الحكم التي تساعد على فهم موضوع التَّعبُّديِّ.

أمَّا الباب الأول: فقد خُصِّص للجانب النظريِّ، حيث بينت فيه حقيقة الحكم التَّعَبُّديِّ، ومرادفاته، والفرق بينه وبين ما يشتبه به من المصطلحات الأخرى، ومجالات وروده في الأحكام الشرعية، ومميِّزاته، والحكمة من مشروعيته، والآثار المترتبة عليه.

وأمَّا الباب الثَّاني: فقد خُصِّص للجانب التَّطبيقيِّ، وقد ضمَّنته جملة من المسائل الفقهية المتعلِّقة بموضوع التَّعبُّدِ، وبَنَيْتُه على فصلين:

الفصل الأول: في بيان أثر التَّعبُّدِ في باب العبادات.

الفصل الثَّاني: في بيان أثر التَّعبُّدِ في غير العبادات.

وختمت البحثَ بخاتمة شَمِلَتْ أَهَمَّ النَّتائجِ والتَّوْصِيَاتِ، وبعدها فهارس تفصيلية منوَّعة.

هذا والحمد لله أوَّلاً وآخرًا، وبَادِئًا وخَاتمًا، و أفضلُ الصَّلاَة وأتمُّ التَّسليم على نبيِّنا محمَّدٍ المصطفى الأَغَرِّ، وصحبه خير البشر، وكُلِّ من اقتفى الأثر، واستنَّ بسنَّته إلى يوم الحشر.

الطَّالبُ: سنغاري سياكا **المشرفُ:** عليُّ بن صالح المحمادي **عميدُ الكليَّة:** غازي بن مرشد العتيبي

مُقَدِّمَة

وتحتوي على:

الافتتاحيّة

أهميّة الموضوع

أسباب اختيار الموضوع

الدّراسات السّابقة في الموضوع

أهداف البحث

خطّة البحث

منهج البحث

الشّكر والاعتذار

المقدمة

الحمد لله ربِّ العالمين، الذي هدانا لهذا، وما كنَّا لنهتدي لولا أن هدانا الله، الحمد لله حمدًا كثيرًا طيِّبًا مباركًا فيه، كما يُحِبُّ رَبُّنَا ويرضاه، الحمد لله في الأولى والآخرة، اللَّهـم إنِّي أعوذ برضاك من سخطك، وبمعافاتك من عقوبتك، وبك منك، لا أحصي ثناءً عليك، أنت كما أثنيت على نفسك.

ثم الصَّلاة والسَّلام الدَّائمان المتلازمان على خير البريَّة، وهادي البشريَّة، الرَّحمة الْمُهْدَاة، والنِّعْمَةِ الْمُسْداة، محمد بن عبد الله، سيِّد الأولين والآخرين، وإمام الأنبياء والمرسلين، الذي تَرَكَنَا على الْمَحَجَّة البيضاء، ليلها كنهارها، لا يزيغ عنها إلا هالكٌ، فَـدَلَّ على كُلِّ خيرٍ، وحَذَّرَ من كُلِّ شرٍّ، وبيَّنَ الدِّينَ بيانًا شافيًا؛ فبعثُه هدايةٌ من كُلِّ غوايةٍ، ورحمةٌ لِكُلِّ بريَّـةٍ، ونورٌ كاشِفٌ لكُلِّ غُمَّةٍ.

وعلى آله وصحبه البررة الميامين، الهداة المهديِّين، الذين قضوا بالحق، وبه كانوا يعدلون.

أما بعد:

فإنَّ علم أصول الفقه، علمٌ رفيع القَدْر، غزير النَّفع، جليل الشَّأْنِ، وهو ميزان العقول، ومعيار النُّقول.

وإنَّ من أَهَمِّ ما يُدْرَسُ في هذا العلم المبارك، ويجب أن يكون غرض المشتغلين به؛ هـو معرفة مقاصده الثلاثة الكبرى: أدلةِ الفقه الإجمالية، وكيفيةِ استفادة الأحكام منها، وحـالِ المستفيد.

والأَدِلَّة الشرعية: إما أَلْفَاظٌ أو مَعَانٍ:

فالألفاظ مُتَمَثِّلَةٌ في نصوص الكتاب والسنة، وما يتبعهما مما طريقه النقل (الأدلة النقلية).

والمعاني مُتَمَثِّلَةٌ في عِلَلِ الأحكام ومقاصدها، وما انبنى عليها مـن الأدلـة الفرعيـة، كالقياس ونحوه (الأدلة العقلية).

وللمعاني أهميَّةٌ كبيرةٌ، لا تَقِلُّ منـزلةً عن ألفاظ الشارع الحكيم، بل هي روح الشريعة ومقاصدها، والألفاظ دلائل عليها، وكما تخفى دلالات الألفاظ في بعض النصوص علـى كثيرٍ من الناس، فكذلك معانيها المؤثرة.

ولقد نَوَّهَ علماء الأصول وأئمة الفقه بمنـــزلة علل التشريع ومقاصده، واعتنوا بها اعتناءً كبيرًا جمعًا واستنباطًا، ثُمَّ تأصيلاً وتفريعًا.

لكنَّ العلل والمقاصد -التي لا يخلو عنها حُكْمٌ شرعيٌّ في الواقع ونفس الأمر بحال- قد تدلُّ عليها الأَدِلَّة، فتدركها العقول واضحةً جَلِيَّةً، وتحيط بها عِلْمًا، وقد تَدِقُّ على الأفهام، و تخفى على الأذهان؛ فلا تجد سبيلا إليها.

ومن ثمــّة انقسمت الأحكام الشرعية -من حيث ظهور معانيها وخفائها- إلى قسمين:

القسم الأول: الأحكام معقولة المعاني، ويعبَّرُ عنها بـــ(الأحكام المُعَلَّلة).

القسم الثاني: الأحكام غير معقولة المعاني وتعرف بـــ(الأحكام التَّعَبُّدِيَّة).

ثُمَّ إنَّ الناظر في تَصرُّفات أهل العلم في الأحكـــام الشـــرعية -مـــن حيـــث تعمـــيم التَّعبد والتَّعْلِيل فيها وبيان مواقع كلٍّ منهما- لَيَجِد أنها لا تخرج من الوجوه التَّالية بعد قبول الجميع للعلل المنصوص عليها في الجملة:

الوجه الأول: إنكار مبدأ التَّعْلِيل، وما يقتضيه من إعمال القياس ونحوه في بيان أحكام الحوادث والنوازل غير المنصوص عليها؛ فليست الْعِلَلُ الشرعية طريقةً صحيحةً لاســـتفادة الأحكام في زعمهم، ولهم في تقرير ذلك طُرُقٌ مختلفةٌ مؤدِّيةٌ إلى مرادهم من إبطال التَّعْلِيـــل والقياس(١).

وهؤلاء هم الظاهرية ومن تبعهم من نفاة القياس، على تفصيلٍ بينهم في ذلك، ولقـــد انتصر ابن حزم(٢) لهذا الوجه وأَكَّدَ عليه، وقَرَّرَهُ بقُوَّةٍ ومُنَّةٍ.

ومن أقواله الكثيرة في ذلك قوله: "فقد صحَّ أنَّ القول بالقياس والتَّعْلِيلِ باطلٌ وكذبٌ، وقولٌ على الله تعالى بغير عِلْمٍ، وحَرَامٌ لا يَحِلُّ أَلْبَتَّة؛ لأنه إمَّا قطع على الله تعـــالى بـــالظنِّ الكاذب المحرَّم، وإمَّا شرع في الدِّينِ ما لم يأذن به الله تعالى، وكلا الأمـــرين باطـــلٌ بـــلا شَكٍّ"(٣).

---

(١) ينظر: الواضح في أصول الفقه، ابن عقيل الحنبلي (٢٨٣/٦).

(٢) هو: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي القرطبي الظاهري الفقيه الأصولي، الشهير بابن حزم ، كان له قدم عال في الحديث والفقه والعقليات، ومن جملة تآليفه المفيدة: كتاب الفِصَل بين أهل الأهواء والنحل، والمحلّى شرح المجلّى، والإحكام في أصول الأحكام (ت: ٤٥٦هـ). ينظر: وفيات الأعيان (٣٢٥/٣)، نفح الطيب (٢/ ٧٧).

(٣) النبذ في أصول الفقه (ص:١٣٠).

ويلتحق بهذا الوجه تصرُّفات الذين يجمدون على حرفية النصوص بعد ظهور معانيها وَاضِحَةً جَلِيَّةً؛ فيضعون التَّعبد في غير موضعه.

ولقد ذكر الأبياري المالكيُّ[(١)] -رحمه الله- أن ذلك: "جُنوحٌ إلى التَّعبُّدِ عند فَهْمِ المعنى، وذلك ممتنعٌ"[(٢)].

الوجه الثاني: الغلوُّ في التَّعْليلِ ومجاوزةُ حَدِّهِ المقبول إلى درجة مناقضة الشارع في وضع شريعته المباركة، ونَفْيِ وجود التَّعَبُّديِّ من الأحكام الشرعية، والتمسك بِكُلِّ ما يَعِنُّ من المناسبات، قويَّةً كانت أو ضعيفةً، ثبت بدَلِيلٍ صَحِيحٍ أو لا.

وهذا الوجه مذهب طائفة من المتصوفة، والباطنية، والمغالين في القياس الذين يُعلِّلُون مثلَ التَّحْديدات العدديَّة والمكانية والوقتية الواردة في العبادات، وما يجري مجراها من الأحكام بمناسباتٍ وخيالاتٍ لم ينزل الله عليها من سلطانٍ.

ولقد أومأ أبو حامد الغزاليُّ[(٣)] إلى عدم صحَّة هذا الوجه، فقال: "لا يطمع في تَعْلِيلِ كُلِّ حُكْمٍ في الشرع، ولكنها منقسمة"[(٤)].

ويلتحق بهذا الوجه تصرفات الذين يجعلون التَّعْلِيلَ في مواضع التَّعبُّدِ والتوقيف.

الوجه الثالث: تصنيف الأحكام إلى تَعبُّديَّةٍ ومُعَلَّلَةٍ، مع وَضْعِ كُلٍّ منهما مَوْضِعَهُ المناسب، فلا تَعَبُّدَ فيما تحقَّقَ فيه مُوجِبُ التَّعْلِيلِ، ولا جرأةَ على تَعْلِيل ما لم يَدُلَّ دَلِيلٌ معتبرٌ على عِلَّتِهِ وحِكْمَتِهِ؛ لأنَّ شأن الباري تعالى أعظمُ من أن يَطَّلِعَ كُلُّ وَاحِدٍ من خلقه على جميع حِكَمِه جملةً وتفصيلاً؛ إذ هو متَّصفٌ بكمال الحكمة، وتمام العلم، ونفوذ المشيئة، وعموم القدرة.

والعبادُ قاصرون في كُلِّ ذلك، فهم يعلمون ويجهلون، ويصيبون ويخطئون، وهذا

---

(١) هو: شمس الدين أبو الحسن علي بن إسماعيل بن علي الصنهاجي الأبياري المالكي، الفقيه الأصولي، ومن أشهر مؤلَّفاته: التحقيق والتبيان في شرح البرهان في أصول الفقه، وسفينة النجاة (ت: ٦١٦هـ)، وقيل: (ت: ٦١٨هـ). ينظر: الديباج المذهب (ص:٢١٣)، شجرة النور الزكية (ص: ١٦٦).

(٢) التحقيق والبيان في شرح البرهان في أصول الفقه (٤١٨/٣).

(٣) هو: حجة الإسلام أبو حامد محمد بن محمد بن محمد، الغزالي الطوسي الشافعي، الفقيه الأصولي الفيلسوف المتكلم الصوفي، الإمام الكبير، ومن مؤلفاته الكثيرة النافعة: المستصفى، وتهافت الفلاسفة، والبسيط (ت: ٥٠٥هـ). ينظر: وفيات الأعيان (٢١٦/٤)، طبقات ابن السبكي (١٦١/٦).

(٤) المنخول (ص:٤٨٩).

القصور مَشَاهَدٌ محسوسٌ "لا يُنْكِرُهُ عَاقِلٌ، فكيف يليق بمسلمٍ آمن بالله أن ينفي حكمته في أفعاله وأحكامه من أجل عدم إدراك عقله القاصر لبعض الحِكَمِ؟ أو يحاول إدراك كُلِّ حِكْمَةٍ؛ فيأتي بأشياءَ رَكِيكَةٍ تنفر منها العقول السليمة، معتمدًا في ذلك على وجوب الحكمة، وأنه وصف نفسه بالحكيم"(١).

وهذا الوجه هو محض الصَّواب، وعين الحق الذي لا محيدَ عنه بحالٍ، ولا يسع المجتهدين الطالبين للحق غيرُه، ولقد أشار الإمام الشافعي -مؤسِّس حركة التدوين المستقل في علم أصول الفقه- إلى قيام اتِّفاق فقهاء عصره على انقسام الحكم الشَّرعي إلى تعبُّديٍّ ومُعَلَّل(٢).

وهذا ظاهر في الجملة، ولكن الشَّأنَ كُلَّهُ في تمييز التَّعَبُّديِّ من المُعَلَّلِ، ومعرفة المعايير الفارقة بينهما، وهو مطلبٌ صعْبٌ.

وقد أشار أبو المظفَّرُ السَّمْعانيُّ(٣) -على جلالته في العلم ورسوخ قدمه فيه- إلى صعوبة التَّمييزِ بين المُعَلَّلِ وغير المُعَلَّلِ، فقال: "لا نُنْكِر أن يُوجد في الشَّرع ما لا يتعلَّل، ويلتحق بمحض التَّعبد الذي ينحسم سلوك سبيل القياس فيه.

وعلى هذا، فلا بُدَّ من علامةٍ وأمارةٍ يُعْرف بها القسمُ الذي يجري فيه التَّعْلِيل من القسم الذي لا يجرى فيه التَّعْلِيل، وهذا عَوِيصٌ عَسِرٌ"(٤).

ومن هنا تبرز الأهميةُ جَلِيَّةً، والحاجةُ مَاسَّةً، إلى دراسة موضوع التَّعَبُّد، وبيان حقيقته، وتوضيح أثره.

وبناءً على ما مضى قد اسْتَقرَّ رأيِي على اختيار موضوع التَّعبُّدِ -بعد الاستخارة والاستشارة والتَّحقُّقِ من جَدْوَاهُ وقِيمَتُهُ الْعِلْمِيَّةِ-؛ ليكون محل بحثي لنيل درجة العالمية (الماجستير) أداءً للواجب الدِّينيِّ، والواجب الدِّراسيِّ.

---

(١) تعليل الأحكام، شلبي (ص:١١٠)، ينظر: إعلام الموقعين، ابن القيم (٣٤٢/٢).

(٢) الأم (٣٠٨/٥)، الرسالة (ص: ٥٥٥).

(٣) هو: أبو المظفَّر منصور بن محمد بن عبد الجبار السَّمْعاني الشَّافعي، الفقيه الأصولي المفسِّر، له مصنفات نافعة منها: تفسير القرآن الكريم، القواطع في أصول الفقه (ت: ٤٨٩هـ). ينظر: طبقات ابن السبكي (٣٣٥/٥)، النجوم الزاهرة (١٦٠/٥).

(٤) القواطع في أصول الفقه (٩١٤/٣).

وذلك بعد ما أشار به إليَّ شيخي الفاضل، وأستاذي العلاَّمة: علي بن صالح بن محمَّدٍ المحمادي الذي بَدَا منه الموضوع فِكْرةً، وإليه عَادَ إشرافًا وتوجيهًا.

وقد وفَّقَ الله تعالى وأعان؛ فَتَمَّتِ الْمُوافقةُ على الموضوع، وتَمَّ تسجيلُهُ في الكلية بتاريخ: ١٢/١١/١٤٢٩هـ، بعنوان (**الحكم التَّعَبُّديُّ -دراسة أصولية تطبيقية-**).

أهمية الموضوع:

تتجلَّى أهمية هذا الموضوع في عدَّة أمورٍ، بيانُها فيما يلي:

١- إنَّ الاختلاف في التَّعَبُّدية من أسباب اختلاف أهل العلم في أَحْكَامٍ كثيرة من مسائل الفقه وأصوله؛ وتوضيح هذا الأصل وسيلةٌ إلى تحقيق المسائلِ المبنيَّةِ عليه، وتصوُّرها على الوجه الصَّحيحِ؛ لأنَّ العلم بالسبب يُورثُ العلم بالمسبَّبِ، ويعين على استيعابه استيعابًا صحيحًا.

٢- إنَّ ثبوت التَّعبُّدِ في أيِّ نَصٍّ من النصوص مانعٌ من استعماله في استنباط الأحكام من خلال القياس وغيره من الأصول المبنية على مَعْقُول النَّصِّ، ومانع كذلك من بقية الفوائد المترتِّبة على إدراك معنى النص؛ وبالتالي يكون للتعبُّدِ تأثيرُه في مَجَالِ الاستنباط، المستدعي بحثَه وتحقيقَ الآراء فيه.

٣- كثرةُ المسائل المخرَّجة على التَّعَبُّدِ، وانتشارها في جميع علوم الشريعة من الفقه والأصول، والتفسير، والحديث، وغيرها.

٤- إنَّ التَّعبُّدَ -بمعنى عدم إدراك عِلَّةٍ خَاصَّةٍ لمشروعية الحُكْم- لمن مظاهر نقص العقل البشري، ودَلِيلٌ واضحٌ على قصوره عن الإحاطة بتفاصيل حِكَم الله تعالى في أفعاله وأحكامه، وذلك يقتضي من المكلف الاستسلام التامَّ لله تعالى في خلقه وأمره، وهذا القصور والاعتراف به يُظهر لِلَّبيب الدَّوْرَ الصحيح للعقل، ومجاريه من مواقفه في خارطة التشريع الإسلامي.

٥- يلزمُ من تَحْقِيقِ هذه المسألة وتحريرِها التنبيهُ على شروط المعاني الصحيحة، وتمييزُها عن غيرها ممَّا قد تتوارد على ذهن الناظر عند البحث عن علل الأحكام القياسيَّة أو المقاصديَّة.

أسباب اختيار الموضوع:

للموضوع عدَّة أسباب جوهريَّةٍ، دفعتني إلى اختياره للبحث، وبيانها في النِّقاط التَّالية:

١- أهميتُهُ ومكانتُهُ الْعِلْميَّة السابقة الذِّكْرِ.

٢- تَعَلُّقُ بعض المفاهيم الخاطئة بموضوع التَّعَبُّدِ، واختلاطه بغيره من المصطلحات المشابهة، كالقولِ بأن من الأحكام ما هو مشروعٌ بلا حكمةٍ، ونفي الأسباب، والتزام الحرفيَّة على طريقة ابن حزم، الظاهرِ أثرُه السَّيِّئُ في مجال التطبيق؛ فاقتضت الحال تهذيب الموضوع من هذه الشبهات.

٣- كَوْنُ الموضوع من مباحث القياس الذي يعتبر من أهم مهمَّات علم الأصول، وخصوصًا مسائل الْعِلَّةِ التي تعتبر مُثَار المعاني الشرعية كُلِّها، علاوة على أن الموضوع يجمع بين التنظير والتطبيق، وذلك من الأسباب المعينة على تحقيق القواعد الأصوليَّة، وبيان كيفيَّة استفادة الأحكام منها؛ إذْ لا تَحْسُنُ دراسةُ أصول الفقه مجرَّدةً، ولا الفروع الفقهيَّة مبدَّدةً، وهذا التجريد والتبديد ممَّا مُنِيَ به علم الفقه وأصوله؛ فذهب بشيء من رونقهما وجمالهما.

٤- خُلُوُّ المكتبات الإسلاميَّة من بحث علمي متكامل عن الموضوع؛ فأردت إثراءها بجهدي المتواضع.

٥- وُجُودُ الخطأ في بعض الفروع المخرَّجة على موضوع التَّعبُّدِ الناتج من الخطأ في فهم مصطلح التَّعَبُّدِ، وإدراك الأحكام المترتِّبة عليه.

٦- إنَّ الحكم التَّعَبُّديَّ يمثِّلُ القدْرَ الْمُتَّفَقَ على عدم جريان القياس فيه بين القائلين بالقياس ونفاته، كما أنَّ الْعِلَّة المنصوص عليها تمثِّلُ القدْرَ الْمُتَّفَقَ على قبوله من العلل والمعاني، وهذا الاتِّفَاقُ لا يَرْجِعُ إلى مَأْخَذٍ وَاحِدٍ عند الفريقين؛ ومن هنا حَسُنُ استكشاف ما وراء هذا الاتِّفَاقِ، واستجلاء الدليل الذي استند إليه كُلٌّ في تقريره.

الدِّراسات السَّابقة في موضوع التعبد:

لقد تعرَّضتْ مجموعةٌ من العلماء لموضوع التَّعبُّدِ في مؤلفاتهم في مختلف فنون علوم الشريعة، مابين مُكْثِرٍ ومُقِلٍّ، ويمكن تقسيم هذه المصنفات قسمين:

القسم الأول: مؤلَّفاتُ العلماء السابقين: وقد كان تعرُّضهم للموضوع على سبيل التبعية والاستطراد، ولم يصل إلى درجة الإفراد والتخصيص.

ومن أهمِّ ما يمثل هذا الاتجاه كتب الأصول، وكتب قواعد الفقه:

كتب أصول الفقه: إنَّ الأُصُولِيِّينَ -رغم تناولهم لِكُلٍّ من التَّعبُّدِ والتَّعْلِيلِ- إلا أنهم لم

يعطوا لموضوع التَّعبُّدِ اهْتِمَامًا مَلْحُوظًا في الكتابة، وإنما اكتفوا بالإشارة إليه عند دراستهم للمسائل التالية:

- تعريف كلمة (الأصل) في الاصطلاح.
- والفروق بين الحكم التكليفي والوضعي.
- وحكم إخراج العبادات المؤقتة من أوقاتها.
- وشروط التكليف.
- وهل التكليف للامتثال فقط أو هو مشترك بين الامتثال والابتلاء.
- ومسألة النسخ قبل العمل.
- ومسألة قلب اللغات.
- وتعريف المتشابه.
- وحكم التناوب بين المترادفين.
- وحكم مفهوم الوصف الذي لم تظهر مناسبته.
- وحجية قول الصحابي.
- وحجية إجماع الأكثر.
- وحجية القياس.
- وشروط القياس.
- أوجه تطرق الخطأ إلى القياس.
- وبيان أقسام المعدول به عن سنن القياس.
- ومسالك الْعِلَّة العقلية.
- وما اختلف في جريان القياس فيه.
- والتَّعْلِيل بالْعِلَّة القاصرة.
- ومسألة التفويض.
- وباب التعارض والترجيح.

ولابن حزم الظاهري، وإمام الحرمين الجويني[١]، وتلميذه أبي حامد الغزالي، وأبي الحسن الأبياري، والشهاب القرافي[٢]، وابن قيم الجوزية[٣]، والشاطبيُّ[٤]- زيادةُ عنايــةٍ في تحريــر موضوع التَّعبُّدِ في جانبيه: النظري والتطبيقي.

ولكن الشَّاطبيَّ -بالنسبة لموضوع التَّعبُّدِ- واسطةُ العِقْدِ، ورابطةُ الْحَلِّ والعَقْدِ، وحَائِزُ القدح الْمُعَلَّى، فقد اعتنى به أَيَّمَا عِنَايَةٍ، وسيأتي بيان جهود بعضهم في موضعه الخاص مـــن البحث[٥].

كتب قواعد الفقه:

قد تَعَرَّضَتْ كتب القواعد الفقهية للتَّعبُّدِ تَبَعًا لدراسة موضوع النية؛ لأن التَّعَـــبُّداتِ لا تصح بدون نِـــيَّةٍ، ومن أهمِّ الكتب التي فيها إشاراتٌ متكررةٌ للحكم التَّعَـــبُّديِّ: قواعد أبي عبد الله محمد بن محمد بن أحمد المقَّريِّ[٦]، ودونه في الاهتمام الإمام السيوطي في الأشباه والنظائر[٧].

---

(١) هو: أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني الشَّافعي، الفقيه الأصولي، المتكلم النَّظَّار، المعروف بإمام الحرمين، من تصانيفه البديعة: نهاية المطلب في الفقه ، والشامل في أصول الدين، والبرهان في أصول الفقه (ت: ٤٧٨هــ). ينظر: وفيات الأعيان (١٦٧/٣)، طبقات ابن السبكي (١٦٥/٥).

(٢) هو: شهاب الدين أبو العبَّاس، أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي القرافي المالكي، الفقيــه الأصــولي، ومصنفاته كثيرة نافعة منها: أنوار البروق في أنواء الفروق، الذخيرة في الفقه، نفائس الأصول في شرح المحصول (ت: ٦٨٤هــ). ينظر: الديباج المذهب (ص: ٦٢)، شجرة النُّور الزكيَّة (ص: ١٨٨).

(٣) هو: شمس الدين أبو عبد الله، محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن القيم، الفقيــه الأصولي المفسِّر النحوي، من أشهر تصانيفه: زاد المعاد، وإعلام الموقعين عن رب العالمين (ت: ٧٥١هــ). ينظر: شذرات الذهب (٦/ ١٦٨)، ذيل طبقات الحنابلة (٤٤٧/٢).

(٤) هو: أبو إسحاق، إبراهيم بن موسى الشاطبي الغرناطي الأندلسي المالكي، الأصولي النَّظَّار،كان له كعب عال في علوم الشريعة، صاحب التصانيف البديعة، أشهرها: الموافقات، والاعتصام (ت: ٧٩٠هــ). ينظر: نيل الابتهاج (ص: ٤٨)، شجرة النور الزكيَّة (ص: ٢٣١).

(٥) ينظر ذلك في (ص:٢٢١).

(٦) هو: أبو عبد الله، محمد بن محمد بن أحمد القرشي التلمساني المالكي، الفقيه الأصولي المحقق المعروف بـــالمقَّريِّ، صاحب التصانيف الفريدة منها: القواعد، والحقائق والرقائق (ت:٧٥٨هــ). ينظر: نفح الطيــب (٢٠٣/٥)، شجرة النور الزكية (ص:٢٣٢).

(٧) هو: أبو الفضل عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد السيوطي الطولوني الشافعي، الملقب بجلال الدين، كان مـــن المكثرين في التأليف، من كتبه: الإتقان في علوم القرآن، والجامع الصغير في الحديث (ت:٩١١هــــ). ينظـــر: الضوء اللامع (٦٥/٤)، شذرات الذهب (٥١/٨).

القسم الثاني: مؤلَّفات علمائنا العصريِّين الذين اهتموا بدراسة موضوع التَّعبُّدِ، وقد جاءت جهودهم متفاوتة بين الاستقلال والتبعية، وبالتالي يمكن تقسيمها إلى نوعين:

النوع الأول: الرسائل المخصَّصة لدراسة موضوع التَّعبُّدِ:

بعد البحث والسُّؤال المتواصل عما كتب عن الموضوع، تَوَصَّلْتُ في الآخرة إلى أنَّ ثمَّة دراستين عن التَّعبُّدِ:

الدراسة الأولى: (الأحكام الشرعية بين التَّعبُّدِ ومعقولية المعنى.. دراسة أصولية تطبيقية):

إعداد: د. عمر محمد سيد عبد العزيز، تقدَّم بها إلى قسم اللغة العربية، من كلية البنات في جامعة عين الشمس، لنيل درجة (الدكتوراه) التي حصل عليها سنة (٢٠٠٧م).

والدراسة مكوَّنة من (٣٥٥) صفحة، ومقسومة على ثلاثة أبواب:

الباب الأول: باب تمهيدي: لتعريف الحكم التَّعَبُّدي والمعقول المعنى لُغَةً واصْطِلاَحًا.

الباب الثاني: طرق الكشف عن الحكم التَّعَبُّديِّ والمعقول المعنى، وانحصر غرض الباحث فيه في دراسة الوصف المناسب والوصف الشبهي؛ لانحصار التَّعْلِيل الصحيح فيهما، وتحقُّق التَّعَبُّدية بخفائهما.

الباب الثالث: باب تطبيقي، وجعله في فصلين: أولهما: للتطبيقات في باب العبادات، والثاني: للتطبيقات في باب المعاملات، وملحق ضمَّنه مسألتين طبيَّتين.

ومما يحسن التنبيه عليه حول هذا البحث: أن الجانب النظري فيه لم يجاوز(١٧٦) صفحةً، و لم يحظ التَّعبد منها إلا بـ (١٢) صَفْحَةً.

وذلك من الصَّفحة العشرين إلى الثانية والثلاثين، وذلك يشعر بأن البحث لم يُوَفَّ موضوع التَّعبُّدِ حَقَّهُ.

وهذه الدراسة بَحْثٌ فِقْهِيٌّ أكثر منه أُصُولِيًّا، إضافةً إلى شِدَّة اختصاره في تناول موضوع التَّعبُّدِ الذي هو أساس بحثي ومداره وقطب رحاه، وهذا هو الفرق بين البحثين.

وليعلم أنني لم أكن على عِلْمٍ بوجود هذا البحث وقت تسجيل رسالتي، و لم أسمع بها إلاَّ بعد ما طبعت للمؤلف رسالته المقدمة لنيل درجة الماجستير تحت عنوان: (أصول

الفقه عند ابن دقيق العيد)، وذُكر من ضِمْنِ إنجازاته: أنه نال درجة الدكتوراه ببحثه عن موضوع التَّعبُّدِ بعنوانه السابق الذكر(١).

الدراسة الثانية: (الحكم التَّعَبُّديُّ في البحث الأصولي-دراسة تحليلية-):

إعداد الطالب: ما جان منيغ محمد يوسف، وهي بحثٌ تكميليٌّ تقدَّم به الباحث لنيل درجة (الماجستير) في كلية معارف الوحي والتراث (الفقه وأصول الفقه)، الجامعة الإسلامية، ماليزيا.

ولقد حَصَلْتُ على مقدِّمة الدِّراسة في الشبكة العالمية، وطلبت باقي أجزاء الرسالة فلم يَتَيَسَّر الوصول إليها، وهي بحث قصير يقع في (١٠٢) صَفْحَةً، وهي غير مطبوع، قام الباحث بتقسيمها على أربعة فصول:

الفصل الأول: معقودٌ لبيان خطة البحث وهيكله العام.

الفصل الثاني: معقود لبيان حقيقة الحكم التَّعَبُّدي، والحكمة من وراء تشريعه.

الفصل الثالث: معقود لبيان مميزات الحكم التَّعَبُّدي، وطرق معرفته، ومجالات وروده.

الفصل الرابع: معقود لبيان الآثار الفقهية المبنية على الخلاف في المعقولية وعدمها.

وهذه الدراسة -كما يبدو من خُطَّتِها- غير كافية لتوضيح موضوع التَّعبُّدِ، وبيان أثره في فقه الأَئِمَّة.

النوع الثاني: ما كتب عن موضوع التَّعبُّدِ ضِمْنَ مؤلَّفَاتِ عامة، أو تَبَعًا لموضوعات أخرى.

وهذا النوع أكثر ما يوجد في كتب مقاصد الشريعة؛ وذلك لأنَّ أكثر الباحثين في (علم المقاصد) أُسْوةً بالإمام الشاطبي -رحمه الله- قد تعرَّضُوا لموضوع التَّعبُّدِ؛ لأنَّه مُقَابِلٌ لموضوع التَّعْلِيل الذي يعتبر المنبع الطَّبَعي لمقاصد الشريعة، ومنشؤه الأساسي.

---

(١) وقد أشير في السيرة الذاتية للباحث أنَّ له رسالتين أخريَيْن فقهيَّتين: **إحداهما** بعنوان (الطهارات بين التعبد ومعقولية المعنى)، وقد وجدت هذا البحث في الإنترنت، وهو مطبوعٌ وصادرٌ من دائرة الشؤون الإسلامية والعمل الخيري بدبي، إدارة البحوث (٢٠٠٨م)، وواقع في (١٤٩)صفحة، درس فيها الباحث تسعًا من مسائل التعبد الواقعة في باب الطهارات، مسبوقة بتعريف موجز عن الطهارة، والتعبُّدي، ومعقول المعنى، وفي الخاتمة: النتائج والتوصيات، بعدها فهرس المراجع والموضوعات. **والثانية:** بعنوان: المعاملات المالية بين التعبد ومعقولية المعنى، ذكر الباحث أنها تحت الطبع.

وقد أجادوا وأفادوا وأتَوْا بمباحث دقيقة متصلة بكل من التَّعْلِيل والتَّعبُّدِ: من بيان حقيقتهما، وأيُّهما الأصل في الأحكام، وطريقة التعامل مع الحكم عند تحقق تعبديته، وما يترتب عليها من الآثار، إلا أَنَّ جُلَّ اهتمام أكثر المقاصديِّين كان مُنْصَبًّا على مناقشة الشاطبي في جعْله (الأصل في العبادات التَّعبُّدُ).

ويُؤاخَذ عليهم أنَّ جهودهم جاءت مُكَرَّرَةً، سائرةً في دَرْبٍ واسع من التقليد، ويستثنى منهم بعض الأعيان، على رأسهم العلامة محمد الطاهر ابن عاشور -رحمه الله- فإنه قد أشار إلى بعض المسائل الضروريَّة المتعلقة بالحكم التَّعَبُّدي، وأثراه بما لا يمكن الاستغناء عنه بحالٍ، وسيأتي التعرض لبعضها أثناء البحث(١).

ويضاف إلى كتب المقاصد كتابان أَسْهَمَا في توضيح الموضوع، وهما:

الأول: (الموسوعة الفقهية الكويتية):

لقد خَصَّصَتْ هذه الموسوعة المباركة للحكم التَّعَبُّديِّ جُزْءً خَاصًّا، بَيَّـنَتْ من خلاله معنى التَّعَبُّدي في اللغة والاصطلاح، والألفاظ ذات الصلة، والحكمة من تشريع التَّعَبُّديات، وطرق معرفة التَّعَبُّديِّ، ومجالات ورودها، والأصل في الأحكام من حيث التَّعْلِيل والتَّعَبُّد، والمفاضلة بين الحكمين، وخصائص التَّعَبُّديَّات.

ولقد أفادت وأجادت في تنظيم المادة العلمية، وترتيبها تحت عناوين مناسبة، وذلك من مفرداتها التي انفردت بها، وقد أَفَدْتُ منها في وضع خُطَّةِ بَحْثِي، ووضع عناوينه، وأما المحتوى فَلِكُلٍّ واحدٍ مِنَّا وجهتُه هو مُوَلِّيهَا.

الكتاب الثاني: (الحكم الشرعي بين النقل والعقل):

للعلاَّمة الصادق عبد الرحمن الغريانيِّ، وهو في الأصل رسالةٌ، تقدم بها الشيخ لجامعة الأزهر لنيل درجة (الدكتوراه)، و الكتاب مطبوع صادر من دار الغرب الإسلامي.

وقد قسمه المؤلف إلى ثلاثة فصولٍ، وخصص الفصل الثالث لدراسة الحكم التَّعَبُّديِّ، وعَنْوَنَ له بـ(التَّعبُّدُ خصائصه ومقاصده)، بيَّن من خلاله حقيقة التَّعَبُّدِ، وأن الأصل في العبادات التَّعبُّدُ، واستدل على ذلك بِجُمْلَةٍ من الأَدِلَّةِ، وخلص منه إلى بيان المقاصد الأصلية والتبعية من العبادات.

وبالجملة فقد ضَمَّنَ كتابه أغلب المسائل التي تَطَرَّقَ إليها الشاطبي -رحمه الله- في

(١) ينظر: معالم التعبد عند ابن عاشور في (ص:٢٣٤).

(موافقاته) من مسائل التَّعبُّدِ، إلا أن الشيخ زادها تأصيلاً وتحليلاً واستدلالاً، وهذا الكتاب بجميع مباحثه مليء بالفوائد الدُرَرِ، والفرائد الغُرَرِ.

هذا تقريرٌ موجزٌ عن الدِّراسات المبذُولَةِ لتكشيف الحكم التَّعَبُّديِّ، وتوضيح المفاهيم المتصلة به، ومع كل هذه الجهود الميمونة، فإن الموضوع -في نظري -لا يزال بحاجة إلى دراسة شاملة تجمع شتاته، وتوضِّح جميع جوانبه، في وحدة موضوعية متكاملة.

أهداف البحث:

يقصد هذا البحث إلى تحقيق الأهداف التالية:

١- بيان حقيقة الحكم التَّعَبُّديِّ في التشريع الإسلامي، وبيان أقسامه، ومظاهره، وموضوعه، وجُلِّ ما يتعلق به من المسائل الأصولية والفقهية.

٢- بيان مواقع الحكم التَّعَبُّديِّ في خارطة الأحكام الشرعية، وتوضيح الأمارات الدَّالة عليه.

٣- إظهار الآثار المترتبة على عدم معقولية المعنى، وتحريرها لتصبح أداة مفيدة، تساعد على استنباط الأحكام من مصادرها المعتبرة على وَجْهٍ صَحِيحٍ مَضْبُوطٍ.

خُطَّة البحث:

لقد تكونت خطة هذا البحث من مقدمة، ومبحث تمهيدي، وبابين، وخاتمة:

المقدمة

فقد بينت في المقدمة: أهمية البحث، وأسباب اختياره، والدراسات السابقة، وأهدافه، ومنهجه، مع تقديم الشكر والاعتذار.

المبحث التمهيدي: تعريف الحكم الشَّرْعيِّ وبيانُ بعض أقسامه

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريفُ الحكم الشَّرْعيِّ في اللُّغة والاصطلاح

المطلب الثاني: بعضُ أقسام الحكم الشرعي

الباب الأول: حقيقة الحكم التَّعَبُّديِّ ومسائله النظرية

وفيه ثلاثة فصول:

الفصل الأول: تعريف الحكم التَّعَبُّديِّ ونشأته وتطوُّره

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: تعريف الحكم التَّعَبُّديِّ وتقسيماته

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تعريف الحكم التَّعَبُّديِّ

المطلب الثاني: الحكم التَّعَبُّديُّ بين وجود الحكمة الخاصة فيه وعدمه

المطلب الثالث: تقسيمات الحكم التَّعَبُّديِّ

المبحث الثاني: تعميم التَّعْلِيل وشبهة نفي التَّعَبُّدِ

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعميم التَّعْلِيل عند الأُصُولِيِّينَ

المطلب الثاني: شبهة نفي وقوع التَّعَبُّدِ

المبحث الثالث: نَشْأَةُ مفهوم التَّعبُّدِ وتطوُّره

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: مَرْحَلَة النشأة؛ عصر التشريع

المطلب الثاني: مَرْحَلَة التطوُّر؛ عصر الصَّحابة إلى نهاية تأسيس المذاهب الأربعة

المطلب الثاني: مَرْحَلَة التَّأصيل والاستقرار

الفصل الثاني: محدِّدات مســـار التَّعبُّدِ

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: مجالات التَّعبُّدِ وطرق الكشف عنه

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: مجالات ورود التَّعبُّدِ في الأحكام الشرعية

المطلب الثاني: طرق الكشف عن التَّعَبُّدِ

المبحث الثاني: أسباب التَّعبُّدِ وموجهاته وشروط دعواه

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: أسباب التَّعَبُّدِ

المطلب الثاني: موجِّهات دعوى التَّعَبُّدِ

المطلب الثالث: شروط دعوى التَّعَبُّدِ

الفصل الثالث: مسألة تعليل الأحكام والآثار المترتبة على التَّعبُّدِ

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: الحكم الشرعي بين التَّعبُّدِ والتَّعْلِيلِ

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: تعريف العِلَّة والتَّعْلِيل، وأهميته، وفوائده

المطلب الثاني: أراء العلماء في الأحكام من حيث التَّعبُّدُ والتَّعْلِيلُ

المطلب الثالث: طريقة العمل عند تردُّد الحكم بين التَّعبُّدِ والتَّعْلِيلِ

المطلب الرابع: المفاضلة بين الحكم التَّعَــبُّديِّ والمُعَلَّلِ

المبحث الثاني: الآثار المترتبة على التَّعبُّدِ والقصد من دعواه ودلالة الطلب فيه

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: الآثار المترتبة على التَّعبُّدِ

المطلب الثاني: الغرض من دعوى التَّعبُّدِ

المطلب الثالث: دلالة الطلب في الحكم التَّعبُّديِّ

الباب الثاني: التطبيقات التَّعبُّدِيَّةُ

وفيه فصلان:

الفصل الأول: التطبيقات التَّعبُّديَّةُ في العبادات

الفصل الثاني: التطبيقات التَّعبُّديَّةُ في غير العبادات

الخاتمة: وفيها ما يلي:

أهم النتائج

التوصيات

الفهارس:

وفيها الفهارس التالية:

- فهرس الآيات القرآنية
- فهرس الأحاديث النبوية والآثار
- فهرس المصطلحات والكلمات الغريبة

- فهرس الأبيات والأشعار
- فهرس الأعلام المترجم لهم
- قائمة المصادر والمراجع
- فهرس المحتويات

منهج البحث:

اتَّبعت في إعداد البحث منهج الاستقراء والتَّحليل والمقارنة، وسلكت في كتابتها الخطوات التالية:

١- جَمْعُ كُلِّ ما تَيَسَّرَ الوصول إليه من مَادَّةِ الموضوع من المراجع القديمة والحديثة، سواء أكان دخوله في نطاقه رَاجِحًا أم مَرْجُوحًا مع توضيح ذلك.

٢- تصوير المسألة المرادة دراستُها؛ ليتمَّ تحقيقها وتوضيح المقصود منها في البحث.

٣- الاهتمام بترتيب وتقسيم وعَنْوَنة مفردات البحث على وجه محقق للغرض المنشود منه.

٤- استنتاج الضوابط والقواعد في موضوع التَّعبُّدِ من كلام أهل العلم المنثور في مجالات الاجتهاد الفقهي والأصولي.

٥- بيان الخلاف الوارد في المسألة مع تسمية المخالفين، وذكر أدلة الأقوال، ومناقشتها؛ توصُّلاً إلى الرأي الراجح، مع بيان ما أمكن الوصول إليه من سبب الخلاف، ونوعه، وثمرته، كُلُّ ذلك على وفق ما يناسب الواقع من الإيجاز والإطناب.

٦- تحرير محل النِّزَاعِ إن لم يكن الخلاف واردًا على جميع صور المسألة.

٧- إذا كانت المسألة من المسائل الشهيرة المقتولة بَحْثًا، أوجزت الكلام فيها، وإن كانت من غيرها فبحسب ما يقتضيه المقام.

٨- الاتِّصافُ بالموضوعيَّة، والتجرُّد الكامل لتقرير ما يظهر رجحانُه بالأَدِلَّةِ.

٩- التزامُ الأدب مع جميع أهل العلم، وصَوْنُ اللِّسَان مُطْلَقًا عن الطعن فيهم، ومناقشة الأقوال حسب ما تقتضيه قواعد البحث العلمي.

١٠- الاعتناءُ بإيراد كثير من الأمثلة التوضيحية في الجانب النَّظَرِيِّ من واقع الفقه الإسلامي، مع التنبيه على أن الفرع الفقهي المضروب مثالاً، لا يعني بيان الراجح من حكمه الشرعيِّ.

١١- الرجوعُ إلى المصادر الأصلية، وعدم التعويل على النقل بالواسطة إلا عند العجز عن الوصول إلى المصادر الأَصْلِيَّةِ، مع عدم الاستغناء عن أيٍّ مصدر يُغْنِي الموضوع، ويُسْهِمُ في إثرائه.

١٢- التزامُ الأمانة العلمية في النقل والتوثيق، ونسبة الأفكار إلى أصحابها.

١٣- عَزْوُ الآيات القرآنية إلى مواضعها بذكر اسم السورة، ورقم الآيــة في صــلب البحث.

١٤- تخريجُ الأحاديث النبوية الواردة في صُلْبِ البحث من مظانِّها المعتبرة بذكر اسم المصدر، وعنوان الكتاب، والباب، والجزء، والصفحة، فإن كان الحديث في غير الصحيحين، اقتصرت على نَقْلِ حُكْمِ علماء الحديث الرَّاجِحِ فيه من حيث الصحة والضعف.

١٥- تخريجُ الآثار، وتوثيق الأشعار، والأمثال، من مصادرها المعتبرة.

١٦- ترجمةُ الأعلام الذين يحتاجون إلى ذلك.

١٧- الاهتمامُ بتعريف المصطلحات العلمية والمعاني الغريبة المحتاجة إلى ذلك.

الشكر والاعتذار:

إنَّ تقديمَ الشُّكْرِ لمستحقيه لمن مبادئ الإسلام العريقة، وأخلاَقِهِ الْفاضلَةِ، المندوب إليــه في غير ما آية في المحكم البيان، منــها، قولــه تعــالى: ﴿ لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ ﴾ [إبراهيم: ٧]، وقد ورد ذلك في قول النَّبيِّ ﷺ: «من صنع إليكم معروفًــا فكــافؤوه»[(١)]؛ فانطلاقًا من ذلك المبدأ السامي:

أحمدُ الله تعالى حمدًا كثيرًا طيِّبًا مباركًا فيه، الذي بنعمته تتمُّ الصالحات، وبشكره تدوم النِّعمات، على ما منَّ به من إنجاز هذه الرسالة، وأرجو منه المزيد من العلم النافع، والعمــل الصالح، والرزق الطيب، والقبول في الدَّارين.

ثمّ أتوجَّهُ بالدُّعاء لوالديَّ الكريمين على تربيتهما ودعائهما وتوجيههمــا لي، ســائلاً الله تعالى لهما المغفرة والرحمة، وحسن الخاتمة، وصلاح الحال في الدارين.

(١) أخرجه الإمام أحمد في مسنده (٢/٦٨)، وأبو داود في سننه، كتاب الزكاة، باب: عطيــة مــن ســأل بــالله (٢/١٢٨)، وحكم عليه الألباني بالصِّحَّةِ، ينظر: إرواء الغليل (٦/٦٠).

كما أتقدَّمَ بالشُّكر والتَّقدير لشيخي الفاضل الأستاذ الدُّكتور علي بن صالح بن محمد المحمادي، على قبوله الإشرافَ على الرِّسالة، وعلى ما بَذَل وأَوْلى وأَفَاض من ملحوظات علميَّة قيِّمة، وتوجيهات منهجيَّة موفَّقة، التي لولاها بعد الله ما استقام هذا العمل، ولا استوى على سوقه، فجزاه الله تعالى خير ما جوزي به شيخ عن تلميذه، وبارك فيه وفي ذريَّته.

ولا يفوتني أن أهدي شُكْري الخالص، وثَنائِي الجميلَ لصاحبَي الْفضيلة، عُضُوَيِ المناقشة: الشيخ الدكتور: محمد علي إبراهيم، والشيخ الدكتور: علي محمد باروم على تقبُّلهما مناقشة الرِّسالة، وتسديد اعوجاجها، وتصويب أخطائها.

وأخصُّ بمزيد من الشكر والدعاء حكومة المملكة العربية السعودية، بقيادة خادم الحرمين الشريفين، حفظه الله، وشمله بلطفه ورحمته، وأسبغ عليه شآبيب رضاه، كما أدعوه تعالى أن يُديم على هذه البلاد المباركة أَمْنَها، واستقرارها، وخيرها، ودينها.

وذلك على أياديها البيضاء الكثيرة التي من ضمنها تخصصيها هذه المنح الدراسية، وتلك الكراسي العلمية في ربوع جامعاتها لأبناء الأمة من جميع أرجاء العالم الإسلامي؛ لينهلوا العلوم الشرعية من منابعها الصافية؛ ليكونوا بها مفاتيح للهدى، وهداة مهديِّين.

وشُكْرِي ودُعَائِي الخالصين لجامعة أُمِّ القرى عَامَةً، ولكلية الشريعة والدراسات الإسلامية خَاصَةً متمثلة في عميدها، ورؤساء أقسامها، وجميع منسوبيها.

وفي الأخير أسأل الله تعالى -لِكُلِّ من قَدَّمَ لي مَعُونَةً، ولو دُعَاءً عن ظهر الغيب- البركةَ في العمر، والعافيةَ في البدن، وقُرَّة العين في الأهل والمال، وحسن الخاتمة، والفوز بالجنَّة في مقعد صدق عند مليكٍ مُقْتَدِرٍ.

أما بعد:

فهذا جُهْدُ مُقِلٍّ، بضاعتُه مُزْجَاةٌ، يرجو صاحبه من ربِّهِ وحده الْقَبُولَ، ويُقِرُّ على نفسه بالقصور، ويكفيه أن يكون قد صاحب أهل العلم في هذا الدَّرب الميمون، وإن لم يبلغ شأوهم أو يدانيه.

على أنَّني مُتَوَقِّعٌ أنَّ كُلَّ إعادة نَظَرٍ في هذا البحث لكفيلٌ بإبداء ما يحتاج إلى التعديل والتصحيح، ولم تسلم من هذه التَّعديلات والتَّصحيحات والْبَداءات كتاباتُ كبار أهل العلم

من السَّلف والخلف من أمثال الإمام مالك[١]، والشافعي[٢]، وأضرابهما، مِنْ كُلِّ مَنْ ارتوى من مَعِين العلم النبوي الصافي حتى صار فيه إمامًا هاديًا.

وفي ذلك يقول علاء الدِّين البخاريُّ الحنفي[٣] -رحمه الله- في مقدمِّة كشف الأسرار: "ثم إنِّي وإن لم آلُ جُهدًا في تأليف هذا الكتاب وترتيبه، و لم أدَّخِر جدًّا في تسديده وتهذيبه- فلا بُدَّ من أن يقع فيه عثرة وزلل، وأن يوجد فيه خطأ وخطل، فلا يتعجَّب الواقف عليه عنه، فإن ذلك مما لا ينجو منه أحد ولا يستنكفه بَشَرٌ"[٤].

وهذا دَلِيلٌ على أنَّ الْكَمَالَ عَزِيزٌ، وأنَّ النَّقْصَ مُسْتَوْلٍ على سائر البشر[٥]، لكنَّني لم أر أنَّ هذا النَّقْصَ الملازم للبشر يَصْلُحُ حُجَّةً للكسل، أوذَرِيعةً للتقصير في الإتيان بما يستوجبه البحث.

بلْ قد بَذَلْتُ فيه ما أمكنني من الجهد، وتيسر لي من العطاء مُسْتَعِينًا بالله تعالى، ثمَّ بكُلِّ

---

(١) ورد أنَّ الإمام مالكًا -رحمه الله- وضع موطَّأه على نحو من عشرة آلاف حديث، فلم يزل يسقط منه كلّ سنة بالنظر والتصحيح، حتّى بقي على ما هو عليه الآن.
قال عتيق الزبيري: "وضع مالك الموطأ على نحو من عشرة آلاف حديث فلم يزل ينظر فيه سنة ويسقط منه حتى بقي هذا ولو بقي قليلا لأسقطه كله". ينظر: ترتيب المدارك، القاضي عياض (١٠٢/١).

(٢) وروي عن الربيع بن سليمان المرادي -صاحب الشافعي- قوله: "قرأت كتاب الرّسالة المصريَّة على الشافعي نيفًا وثلاثين مرَّة، فما من مرَّة إلا كان يصحِّحه، ثمَّ قال الشافعي في آخره: أبى الله أن يكون كتابٌ صحيح غير كتابه". مناقب الشَّافعي، البيهقيُّ (٣٦/٢). ينظر هذه الحكاية بعبارة أخرى عن المزنيِّ في: كشف الأسرار، عبد العزيز البخاري (٤/١).

(٣) هو: علاء الدين، عبد العزيز بن أحمد بن محمد البخاري الحنفي، كان بحرًا في الفقه والأصول، له عدَّة مؤلفاتٌ منها: كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزودي، وشرح الهداية لم يكمله (ت:٧٣٠هـ). ينظر: الجواهر المضية (٤٢٨/٢)، تاج التراجم (ص:١٨٨).

(٤) (٤/١).

(٥) هذه الجملة مستفادة ممَّا كتبه القاضي الفاضل عبد الرحيم البيساني إلى العماد الأصفهاني معتذرًا عن كلام استدركه عليه:
فقال: "إنه قد وقع لي شيء وما أدري أوَقع لك أم لا، وها أنا أخبرك به: وذلك أنِّي رأيت أنه لا يكتب إنسان كتابا في يومه إلا قال في غده: لو غيِّر هذا لكان أحسن، ولو زيد لكان يستحسن، ولو قدِّم هذا لكان أفضل، ولو ترك هذا لكان أجمل، وهذا من أعظم العبر وهو دليل على استيلاء النقص على جملة البشر". ينظر: أبجد العلوم، القنوجيُّ (٧١/١).

ما يمكن أن يكون حَبْلاً للوصول إلى الغاية في إنجاز هذا الموضوع وتحريره، وتحقيق مقصوده وتحبيره، وحملت هَمَّهَا في حَلِّي وترحَالي، فإن وُفِّقْتُ في الإتيان ببعض حُقوقِها فَلِلَّـــهِ دَرُّهُ، وإن كان غيره، فالله أسأل المغفرة والقبول.

كما أسأله تعالى أَنْ يُظْهِرَ صَوَابَ هذا البحث للعمل، وخطأه للتَّصْويب؛ لئلاَّ يكـــون مَزَلَّةً للأقدام، ولا مَضلَّةً للأفهام، وأن يجعل صوابه أكثر من خطئه(١)، كما أرجوه تعالى أن يجعله عَمَلاً صَالحًا، ولوجهه خَالِصًا، وألا يجعلَ لأحدٍ فيه نَصيـــبًا.

وبذلك أختم بالله مستعينًا، وبعونه وستره مستغيثًا، وبرحمته مستعيذًا من غائلـــة كُـــلِّ سَطْرٍ سَطرتُ، وكُلِّ حَرْفٍ كتبتُ.

وبالله حَوْلِي واعتصامي وقُوَّتي   ومَالِيَ إلا سِتْـــرُهُ مُتَـــجَلِّـــلاً
فيارَبِّ أنت الله حسبي وعُدَّتِي   عليك اعتمادي ضارعًا مُتَوَكِّلاً(٢)

هذا، وصَلَّى الله تعالى على عبده ونبيِّه محمَّدٍ وآله وصحبه، وسَلَّمَ تَسْليمًا كَثيرًا، وآخر دعوانا أن الحمد لله ربِّ العالمين.

(١) قال أبو الحسن العامري: "وسلامة الإنسان عن الخطأ رأسًا ليس بمطموع فيه، ولكن الطمع في أن يكثر صوابه". كتاب الإعلام بمناقب الإسلام (ص:١٩٢).

(٢) حرز الأماني ووجه التهاني، الشاطبي (ص:٨).

المبحث التمهيدي:

تعريف الحكم الشرعي وبيان بعض أقسامه

ويحتوي هذا المبحث على مطلبين:

المطلب الأول: تعريفُ الحكم الشَّرْعيِّ في اللُّغَة والاصطلاح

المطلب الثاني: بعضُ أقسام الحكم الشرعي

المطلب الأول: تعريف الحكم الشرعي

الحكم في اللُّغَة:

مَصْدرُ: حَكَمَ يَحْكُمُ حُكْمًا -بفتح العين في الماضي وضمُّها في المضارع- من باب (نصَر)، قال الله تعالى: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِٱلْعَدْلِ﴾[النساء: ٥٨].

وهو يتعَّدى، ويكون لازمًا، فتقول: حكمته وأحكمته وحَكَّمته[١].

والمعنى الكُلِّيُّ الذي ترجع إليه معاني هذه المادة أصلٌ واحدٌ، وهذا الأصل:

١- إمَّا مُطْلَقُ المنع: وهو مقتضى إطلاق أكثر اللُّغَوِيِّينَ، ومقتضى نقل أكثر الأُصُولِيِّينَ عن علماء اللُّغَة.

قال ابن فارس[٢] -رحمه الله-: "الحاء والكاف والميم: أَصْلٌ وَاحدٌ، وهو: المنع"[٣].

وقال النجم الطوفي[٤] -رحمه الله-: "ومعناه في اللُّغَة: المنع، وإليه ترجع جميع تراكيب مادة(ح ك م) أو أكثرها"[٥].

ويدخل في هذا المنعُ لقصد الإصلاح، والمنع لأجل الإفساد.

٢- وإمَّا المنعُ لأجل الإصلاح فقط؛ فيكون أَخَصَّ ممَّا قبله. وهو قولُ طَائِفَةٍ من علماء اللُّغَة وغيرهم. قال الرَّاغِبُ الأصفهاني[٦] -رحمه الله-: "(حَكَمَ)

---

(١) ينظر: لسان العرب (١٤١/١٢)، القاموس المحيط (٢١٠/٣)، مادة (حكم).

(٢) هو: أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريَّا بن محمد بن حبيب القزويني الرَّازي الهمذاني، نشأ شافعيًّا ثم أصبح مالكيًّا، من كبار علماء اللُّغَة، له عدَّة مؤلَّفات منها: مقاييس اللُّغَة، والمجمل، وحلية الفقهاء، ومختصر في السِّيرة، ولد بقزوين، وتوفي في الرَّي سنة (٣٩٥هـ) وقيل: سنة (٣٩٠هـ). ينظر: سير أعلام النُّبلاء (١٠٣/١٧)، البداية والنِّهاية (٣٣٥/١١)، شذرات الذَّهب (١٣٢/٣).

(٣) مقاييس اللُّغَة (٩١/٢)، وينظر: لسان العرب (١٤١/١٢)، المصباح المنير (١٤٥/١)، مادة (حكم).

(٤) هو: نجم الدين، أبو الربيع، سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم الطوفي الصرصري البغدادي الحنبلي، الفقيه الأصولي النحوي، من مصنفاته: مختصر روضة الناظر وشرحه، وشرح المقامات (ت: ٧١٦هـ). ينظر: بغية الوعاة (٥٩٩/١)، شذرات الذهب (٦ /٣٩).

(٥) شرح مختصر الروضة (٢٤٧/١).

(٦) هو: أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل، المعروف بالرَّاغب الأصفهاني، ترجم له السَّيوطي في بغية الوعاة في

←

أَصْـــلُهُ: مَنَعَ مَنْعًا لإصلاحٍ"(١).

وقال الفيروز آبادي(٢): "وأَصْلُ المادَّة موضوعٌ لمنعٍ يُقْصَدُ به إِصلاحٌ"(٣).

وقال أبو البقاء الكفوي(٤): "الحكم في اللُّغَة: الصَّرْفُ والمنع للإصلاح"(٥).

وهذا المعنى هو الأقرب عندي؛ فَكُلُّ شيء منعتَـــه مـــن الفســـاد فقـــد حكمتـــه وأحكمته(٦)؛ لأن مادة هذه الكلمة مأخوذة من حَكَمَةِ البعير، ولا تُوضَعُ الْحَكَمَةُ على البعير إلا لقصد المنفعة والمصلحة.

استعمالات مادة (حكم):

و من استعمالات مادة الحكم ما يلي:

١- القضاء أو القضاء بالعدل؛ لأنه يمنع من غير المقضي، وسُمِّيَ القاضي حَاكِمًا؛ لأنه يمنع من التَّظَالم(٧).

←

حرف الميم باسم المفضل بن محمد، والأكثر على الأول، من أهل أصفهان، سكن بغداد، واشتهر حتى كان يقرن بالإمام الغزالي، لا يعرف كثير عن مولده، ولا عن حياته العلمية، له عدَّة مؤلَّفات أشهرها: المفردات في غريب القرآن، وتفصيل النَّشأتين وتحصيل السَّعادتين، توفي أوائل المائة السَّادسة. ينظر سير أعلاء النبلاء (١٢١/١٨)، بغية الوعاة (٢٩٧/٢)، هديَّة العارفين: (٣١١/١).

(١) المفردات في غريب القرآن (ص: ١٣٢).

(٢) هو: أبو طاهر، مجد الدين محمد بن يعقوب بن محمد بن إبراهيم الشيرازي الفيروز آبادي الشافعي القاضي الفقيه الماهر واللغوي البارع، له مؤلفات كثيرة من أهمها: القاموس المحيط في اللُّغَة، وكتاب بصائر ذوى التمييـــز في لطائف الكتاب العزيز (ت:٨١٧هــ). ينظر: طبقات الشافعية، ابن قاضي شهبة (٦٣/٤-٦٧)، إنباء الغمـــر بأبناء العمر (٧/ ١٥٩).

(٣) بصائر ذوى التمييز في لطائف الكتاب العزيز (٢/ ٤٩١)، (بصيرة في الحكم والحكمة).

(٤) هو أبو البقاء أيوب بن السيد الشريف موسى الحسيني القاضي الحنفي اللغوي الكفوي، ولد في كفا بـــالقرم، وإليها نسبته، من تصانيفه (الكليات) في اللُّغَة، توفي قاضيًّا بالقدس (ت:١٠٩٤هــ). ينظر: هديَّـــة العـــارفين (٢٢٩/١)، معجم المؤلفين (٣١/٣).

(٥) كتاب الكليات (ص: ٣١٧).

(٦) ينظر: المحيط في اللُّغَة (١٧٥/١)، مادة (حكم).

(٧) ينظر: مقاييس اللُّغَة (٢/ ٩١)، تهذيب اللُّغَة (٦٩/٤)، المصباح المنير (ص: ١٤٥)، مادة (حكم).

٢- الأخذ على يد السفيه، ومنعه من التصرف بمقتضى السفاهة.

قال جرير الشاعر[(١)]:

أَبَنِي حَنيفَةَ أَحْكِمُوا سُفهاءَكُمْ   إني أخافُ عليكمُ أنْ أَغْضَبَا[(٢)]

أي امنعوا سفهاءكم، ومَنْعُ السفيه من أسباب السلامة والصلاح بِلاَ شَكٍّ.

٣- الحِكْمَةُ: بكسر الحاء المهملة بعدها الكاف الساكنة، والحكمة تمنع المتصف بها من اكتساب الرذائل، ومواقعة القبائح، ومانعة كذلك من الوقوع في غوائل الجهل وآفاته[(٣)].

٤- الحَكَمَةُ: بفتح الحاء المهملة بعده الكاف المفتوحة على وزان قَصَبَةٍ: ويتلخص من كلام اللُّغويِّين أنَّ حَكَمَة الفرس أو الدابة هي[(٤)]:

أ- إمَّا ما يُحَاطُ بِحَنَكَيِ الدَّابةِ من سير اللجام المصنوع من الجلد السميك، وفيها العذران.

ب-أو هي حلقة مقوَّسة من الحديد، توضع في فم الدابة أو الفرس، تشد وترخي بواسطة سير اللجام السميك، الذي يكون طرفُه بيد الراكب.

وسميت ذلك حَكَمَةً؛ لأنها تمنع الدابة من الجري الشديدِ المؤدِّي إلى التَّلَفِ والرَّدَى، وفي ذلك مصلحة الراكب والدابة، تقول: حَكَمْتُ الدَّابة منعتُها بالحَكَمَةِ، وأَحكمتها: جعلت لها حَكَمَةً[(٥)].

٥- الإتقان والتوثيق: ومنه قوله تعالى: ﴿ الٓر كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ﴾[هود: ١]. والمعنى: إنها نُظِمَتْ نظمًا رصينًا متقنًا، والبناء المحكم: الذي يمنع الفساد عن نفسه[(٦)].

---

(١) هو: أبو حرزة، جرير بن عطية بن الخطفي حذيفة بن بدر التميمي البصري، من الطبقة الأولى من شعراء الإسلام، ولد ومات باليمامة، كان بينه وبين فرزدق والأخطل مهاجاة ونقائض، وله ديوان شعر مطبوع، توفي سنة (١١٠هـ). ينظر: طبقات فحول الشعراء، ابن سلام الجمحي (٢/٢٩٧)، الوافي بالوفيات (١١/٦٢).

(٢) ديوان جرير (ص: ٤٧).

(٣) مقاييس اللُّغَة (٢/٩١)، مادة (حكم).

(٤) تاج العروس، الزبيدي (٣١/٥١٥)، مادة (حكم).

(٥) ينظر: المحكم و المحيط الأعظم (٣/٥١)، مادة (حكم)، كتاب الكليات (١/٣٨٠).

(٦) لسان العرب (١٢/١٤٣)، مادة (حكم).

الحكم في الاصطلاح الأصولي:

إنَّ علماء الأصول -رحمة الله عليهم- عرَّفوا الحكم بعبارات مختلفة، وبتعريفات متباينة، بعضها أدقُّ من بعض، إلا أَنَّ أكثرها تداولاً، وأَقَلَّها نَقْدًا، وأقربها صِحَّةً، تعريف من عَرَّفَهُ بأنه: خطاب الله المتعلق بأفعال المكلَّفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع(١).

شرح التعريف وبيان محترزاته:

فقوله (خِطاب): الخطاب مَصْدرٌ، وفِعْلُهُ: خاطب يخاطب خِطَابًا ومخاطبة، وهو الكلام(٢)، والخطاب وإن كان مَصْدرًا في الأصل، إلا أنه يقصد به في التعريف: ما خُوطِبَ به بالمعنى المفعولي، من باب إطلاق المصدر على اسم المفعول.

وهو جِنْسٌ في الْحَدِّ، شَامِلٌ لخطاب الله وخطاب غيره، وإضافته إلى الله مُخْرِجٌ لخطاب غيره تعالى، فلا يكون خِطَابُ غير الله من مَلَكٍ، أو إِنْسٍ، أو جِنٍّ، أو عَقْلٍ، أو عَادة، أو غيرها- حُكْمًا في العرف الأصولي؛ لأن الأمر والخلق لله وحده، لا شريك له.

والمراد (بخطاب الله): كلامه باللفظ والمعنى على الصحيح، لا الكلام النفسي المجرد عن اللفظ والصيغة، وهو القرآن الكريم، وسائر الأَدِلَّةِ الشرعية راجعة إليه.

وأما قوله (المتعلق): فالمراد بتعلق الخطاب بالفعل: هو ارتباطه به على وجه يبين صفته الشرعية من كونه مطلوب الفعل أو مطلوب الترك أو مُبَاحًا(٣).

وأما (الأفعال): فهو جمع فِعْلٍ، ويقصد به: كُلُّ ما يُعَدُّ في العُرْف فِعْلاً، ويدخل تحت قدرة المكلف ويتمكن من إيجاده أو عدمه: فيتناول أفعال القلوب: كالاعتقادات والنيات، وأفعال الجوارح، وأفعال اللسان، والتروك: كترك الحسد، وبقية المعاصي.

وبذلك يَتَّضِحُ أنَّ الحكم الشرعي في العُرْفِ الأُصُولِيِّ يشمل جميع تصرفات الإنسان الظاهرة والباطنة(٤).

---

(١) جمع الجوامع مع شرحه للمَحَلِّي (٥٢/١).

(٢) شرح مختصر الروضة، الطوفي (٢٥٠/١).

(٣) ينظر: أصول الفقه الإسلامي، العلامة محمد مصطفى شلبي (٥٣/١)، الحكم الشرعي عند الأصوليين، حسين حامد حسان (٢٨)،؛ نثر الورود على مراقي السعود، الشنقيطي (٣٩/١).

(٤) ينظر: شرح الكوكب المنير، ابن النجار (٣٣٧/١)، نهاية السول، الإسنوي مع سلم الوصول، المطيعي (٥٦/١).

ويتَّضحُ كذلك: أنَّ الحكم الشرعي مرادفٌ لكلمة العبادة بمعناها العام، يشمل كُلَّ نواحي الحياة، ويدخل فيها كلُّ تصرُّفات العباد.

وخرج بقيد (المتعلق بالأفعال) المتعلق بغيرها، وهي خَمْسَةُ أمورٍ:

١- المتعلق بذاته سبحانه، كقوله تعالى: ﴿ شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ﴾ [آل عمران: ١٨].

٢- والمتعلق بصفته سبحانه، كقوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَيُّ ٱلْقَيُّومُ ﴾[البقرة: ٢٥٥].

٣- والمتعلق بفعله سبحانه، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴾[البقرة: ١٩٥].

٤- المتعلق بذوات المكلفين بدون أفعالهم، كقوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَٰدَىٰ كَمَا خَلَقْنَٰكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ ﴾[الأنعام: ٩٤].

٥- المتعلق بالجمادات، كقوله تعالى: ﴿ لَخَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ ٱلنَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾[غافر: ٥٧].

وأما (المكلفين): فجمع المكلف: وهو العاقل البالغ الذي بلغته الدعوة الإسلامية، الخالي من موانع التكليف.

والألف واللام في المكلفين، ليست للعموم، بل هي للجنس؛ وعليه يتناول الأحكام المشتركة بين جميع الكلفين، كما يتناول مالا يعمُّ من الأحكام، كخصائص النَّبيِّ ﷺ، وما هو شرع لبعض المكلفين دون بعض[1].

وخرج بقيد (المكلفين): المتعلِّقُ بأفعال غير المكلفين: كالصغير والمجنون ومن ألحق بهما.

والمراد (بالاقتضاء): الطلب، سواء كان طلب الفعل أم طلب الترك، وطلب الفعل يكون جَازِمًا وهو الإيجاب، وغير جَازِمٍ وهو الندب، وطلب الترك يكون جَازِمًا وهو التحريم، وغير جَازِمٍ وهو الكراهة.

(١) ينظر: تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السول، أبو زكريا الرهوني المالكي (٦/٢)، نثر الورود على مراقي السعود، الشنقيطي (٤٠/١)، سلم الوصول شرح نهاية السول، محمد بخيت المطيعي (٥٨/١).

والمراد (بالتخيير): التسوية بين الفعل والترك، بحيث يكون المخاطَبُ مُخَيَّرًا شَرْعًا بين فعله وتركه.

والمراد (بالوضع): هو الجعل والإخبار، ويُقْصَدُ به: خِطَابُ الشَّارع بجعل الشيء سَبَبًا، أو شَرْطًا، أو مَانِعًا، أو صَحِيحًا أو فَاسِدًا، أو كون الفعل عزيمة أو رخصة، على خِلَافٍ في كون الأربعة الأخيرة من خطاب الوضع(١).

وخرج بقيد (الاقتضاء والتخيير والوضع) خِطَابُ الشَّارع المتعلقةُ بأفعال المكلفين بغير الطلب أو التخيير أو الوضع: وهي خطابات الشَّارع الخبرية المجردة غير المتضمنة لواحد من الأمور الثلاثة السالفة الذِّكْرِ.

فقوله تعالى: ﴿ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُواْ لِأَدَمَ ﴾[البقرة: ٥]، وقوله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱللَّهُ لَا تَتَّخِذُوٓاْ إِلَٰهَيْنِ ﴾ [النحل: ٥١]، ونحو ذلك؛ فهي خطابات لله متعلقة بأفعال المكلفين، وليست بأحكام؛ لأنها ليست على وجه الطلب أو التخيير أو الوضع، بل هو خبر عن تكليف سابق كما في الآية الأولى، أو تكليف حاضر كما في الثانية، وكقوله تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾[الصافات: ٩٦]. فهو خبرٌ عن خلق الله تعالى للإنسان وعمله.

وإنما قلنا: خطاب الشَّارع الخبري المجرد؛ لأن خطاب الطلب قد يأتي بصيغة الخبر مثل قوله تعالى في آية كفارة اليمين: ﴿ فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍۖ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ ﴾[المائدة: ٨٩]، فهو خبري اللفظ طلبي المعنى؛ فيدخل في خطاب الطلب.

ولفظ (أو) في التعريف: حرف عطف وتنويع، فيفيد أن الحكم الشرعي يتنوع إلى ثلاثة أنواعٍ: الخطاب الاقتضائي، والخطاب التخييري، والخطاب الوضعي(٢).

العلاقة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي للحكم:

العموم والخصوص المطلق: لأن الحكم في الاصطلاح، هو: المنع من أمور مخصوصة ورد

---

(١) ينظر: شرح مختصر الروضة (٢٥٤/١)، البحر المحيط في أصول الفقه (١٢٧/١).

(٢) ينظر: شرح تنقيح الفصول، الشهاب القرافي (ص: ٦٨)، البحر المحيط، الزركشي (١١٧/١).

الشرع بفعلها أو تركها وما جرى مجراها، وأما في اللُّغَةِ فهو لمطلق المنع، أو منع يقصد بـه الإصلاح من الشَّارِعِ ومن غيره.

وجه تسمية أوامر الشَّارِعِ ونواهيه أَحْكَامًا:

أما وجه تسمية تلك الأوامر والنواهي أَحْكَامًا، فقد وضَّحَهَا علاء الدِّينِ السَّمَرْقَنْدِيُّ الحنفيُّ(١) -رحمه الله- بقوله: "وأمَّا من حيث عُرْفُ الشَّرْعِ: فيستعمل على وضع اللُّغَةِ في الوجوه الثلاثة:

- فإنَّ الله تعالى شَرَعَ الأحكام داعيةً إلى مصالح العباد،ومانعةً عن أنواع العبث والفساد.
- وكذا شُرِعَتْ مبنيةً على الحكمة البالغة، والمعاني المستحسنة.
- وكذا هي مُحْكَمَة مُتْقنةٌ، بحيث لو تأمَّلها العاقل حقَّ التّأمُّل لعرف أنَّها مِمَّا ينبغي أن يكون كذلك"(٢).

ولتقرير وجه المنع فيها قال نجم الدين الطُّوفيُّ: "سمِّيَتْ هذه المعاني، نحو: الوجوب والحظر وغيرهما أَحْكَامًا؛ لأن معنى المنع موجودٌ فيها:

- إذْ حقيقة الوجوب مُرَكَّبةٌ من استدعاء الفعل والمنع من الترك.
- والحظر مركَّبٌ من استدعاء الترك والمنع من الفعل.
- أما النَّدب والكراهة، فمعنى المنع فيهما موجودٌ، لكنه أضعف منه في الوجوب والحظر؛ ولهذا، أو نحوه، اختلف في تناول التكليف لهما؛ لعدم المشقة، ووجه المنع فيهما"(٣).

---

(١) هو: أبوبكر علاء الدين محمد بن أحمد بن علي السمرقندي الحنفي، الفقيه الأصولي، ومن مؤلفاته: تحفة الفقهاء، ميزان الأصول (ت: ٥٣٩هـ). ينظر: الجواهر المضية (٨٣/٣)، تاج التراجم (ص: ٢٥٢).

(٢) ميزان الأصول في نتائج العقول (ص: ١٦)، وينظر: كتاب في أصول الفقه، أبو الثناء اللامشي (ص: ٥٤).

(٣) شرح مختصر الرَّوضة (٢٤٨/١-٢٤٩).

المطلب الثَّاني: بعض أَقْسَامِ الْحُكْمِ الشَّرْعيِّ

إنَّ من تَتِمَّةِ الكلام على تعريف الحكم ذِكْرُ شَيْءٍ من أقسامه؛ ليزداد بــه وضــوحُه، ويَقْوى به تميُّزه، ولقد عُنِيَ علماءُ الأصول -رحمة الله عليهم أجمعين- بذكر مَبْحَثٍ لبيــان أقسام الحكم الشَّرْعِيِّ بعد تعريفه في مُدَوَّنَاهم الأصولية، إلا أنَّ النَّاظرَ لَيَجِدُ أهم لم يقصدوا استقصاء كُلِّ ما يمكن أن ينقسم إليه الحكم.

وبناءً عليه سأحاول في هذا المقام أن أورد ما ذكروه بإيجاز، وأضمُّ إليه بعض ما تنــاثر من التقاسيم في ثنايا كلامهم وتضاعيفه، مِمَّا يكون ذِكْرُه سبيلاً لِحُسْن استيعاب موضوع التَّعَــبُّدِ، ويَلْفِتُ الذِّهْنَ إلى البحث والاستفسار عن العلة والمصلحة التي يكون الحكم تعبديًّا بخفائها، دون تعرُّضٍ لبيان وجوه اقتضاء التقسيم للتعبُّــدِ والتَّعْلِيل في ذلك؛ خشية الإطالة.

التَّقْسِيمُ الأول: تقسيم الحكم الشرعي باعتبار الطَّلب والوضع

وهذا هو التَّقْسِيمُ الأساسي الذي اهتمَّ به الأصوليُّون أكثر من غيره، وأشبعوه تحريــرًا وتقريرًا، وعليه مدار أحكام الشريعة كُلِّهَا العلمية والعملية.

وذلك لأنَّ الشريعة إما أوامر أو نواهٍ أو مباحات، وما يجري مجراها مــن الأســباب والشروط ونحوهما، وعليه بُنِيَتْ تقاسيم أخرى.

ولقد اختلفت وجهاتُ نظر الأصوليِّين في تنوع الحكم الشَّرْعي بهذا الاعتبار إلى ثلاثــة آراء:

الرأي الأول: أنه قسمٌ واحدٌ، وهو الحكم التَّكْليفيُّ بأنواعه الخمسة.

وهو قول ناصر الدين البيضاوي(١)، وتاج الدين ابن السبكي(٢)، والشيخ الإمام جلال

---

(١) هو: ناصر الدين، أبو الخير، عبد الله بن عمر بن محمد بن علي البيضاوي الشافعي، الفقيه الأصولي المفسِّر، لــه مؤلفات كثيرة، منها: أنوار التَّنْزِيل وأسرار التأويل، الغاية القصوى في دراية الفتوى، منهاج الوصول إلى علــم الأصول (ت: ٦٨٥هــ). ينظر: طبقات ابن السبكي (٨ /١٥٧)، بغية الوعاة (٢/٥٠).

(٢) هو: تاج الدين، أبو نصر، عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي الشافعي، الفقيه الأصولي، مــن كتبــه البديعة: الأشباه والنظائر، جمع الجوامع في أصول الفقه، الإبهاج في شرح المنهاج في أصول الفقه،ورفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب (ت: ٧٧١هــ). ينظر: الدرر الكامنة (٢٣٢/٣)، طبقات ابن هداية الله (ص: ٢٧٥).

الدين الْمَحَلِّيّ[١]، ونسبَه السَّعدُ التَّفتازانيُّ[٢] إلى كثير من المحققين -رحمهم الله-[٣].

ولهم في تقرير رأيهم مسلكان:

المسلك الأول: أن الحكم الوضعي يرجع إلى الحكم التَّكْليفيِّ، وليس بِحُكْمٍ مُسْتَقِلٍّ:

وَرُدَّ بأن الحكم الوضعيَّ يختصُّ بصُوَرٍ لا يظهر وَجْهُ دخولها في الحكم التَّكْليفيِّ، وقد وُجِدَتْ فُروقٌ معتبرةٌ بين الحكمين؛ فيكونُ استقلال كُلٍّ وَاحدٍ عن الآخر أظهر[٤].

المسلك الثاني: أنه ليس بِحُكْمٍ شَرْعيٍّ أَصْلاً:

وَرُدَّ بأن الحكم الوضعيَّ فيه النِّسْبَةُ التَّامَّةُ المستفادةُ من الشَّرْعِ؛ وما كان كذلك فيَبْعُدُ إخراجُه من دائرة الأحكام الشرعية.

الرأي الثاني:

أنه ينقسم إلى قسمين: الحكم التَّكْليفيُّ، والحكم الوضعيُّ، وهو التَّقْسيمُ المشهورُ الذي ارتضاه أكثرُ الأصوليِّين مع إقرارهم بأَنَّ الإباحة ليس فيها تَكْليفٌ[٥]، ولا وَضْعٌ؛ وبناءً عليه أدرجوه في الحكم التَّكْليفيِّ، وتَكَلَّفُوا في توجيه ذَلِكَ الإدراج[٦].

---

(١) هو: جلال الدين أبو عبد الله، محمد بن أحمد بن إبراهيم المحلي الشَّافعي، الفقيه الأصولي المفسِّر، مولده ووفاته بالقاهرة، من مؤلفاته: شرح المنهاج في الفقه، شرح جمع الجوامع في الأصول، (ت: ٨٦٤هـ). ينظر: شذرات الذهب (٣٠٣/٧)، الضوء اللامع (٣٩/٧).

(٢) هو: سعد الدين، مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني الشَّافعي، الفقيه الأصولي، المفسِّر البلاغي، له مصنفات نافعة منها: حاشية على شرح العضد لمختصر ابن الحاجب، التلويح على التنقيح في أصول الفقه (ت: ٧٩١هـ). ينظر: بغية الوعاة (٢/ ٢٨٥)، الدرر الكامنة (١١٢/٦).

(٣) ينظر: التحقيق والبيان (٢٧٨/١)، نهاية السول مع مناهج العقول في شرح المنهاج (٥٢/١)، الإبهاج في شرح المنهاج (١٣١/١)، شرح التلويح على التوضيح (٢٦٦/٢)، شرح الْمَحَلِّيِّ على جمع الجوامع مع حاشية البناني (٥٢/١).

(٤) ينظر: الفروق بين الحكم التكليفي والوضعي في: البحر المحيط، الزركشي (١٢٨/١-١٣١).

(٥) من حيث ذات الفعل، وأما من حيث اعتقادُه مباحًا وغيره من الحيثيات المذكورة، فيلزم ويجب، وليس بمقصود هنا.

(٦) قيل: لتكملة القسمة العقلية؛ لأن الحكم إما: أن يكون اقتضاء فعل، أو اقتضاء ترك، وكل واحد منهما: إما أن يكون جازمًا أو لا؛ فيبقى المباح لا طلب فيه؛ فتتمُّ به القسمة.

وقيل: لتغليب الأحكام التَّكْليفية على المباح؛ لكثرة أنواعها من وجوب وندب وحرمة وكراهة.

←

الرأي الثالث:

أنه ينقسم ثلاثة أقسام: الحكم الاقتضائيُّ، والحكم التخييريُّ، والحكم الوضعيُّ.

وعلى هذا سار السيف الآمدي[(١)].

وهذا الرأي أولى من التكلُّفِ في إدخال المباح في الأحكام التَّكْليفيَّةِ؛ لأنه لا تكليف فيه بالإجماع بالمعنى الخاص[(٢)].

فعلى أساس هذا الاختيار انقسم الحكم الشرعي باعتبار الطلب والوضع ثلاثة أقسام:

القسم الأول: الحكم الاقتضائيُّ: هو خِطَابُ الشَّارع المتعلق بأفعال المكلفين الطالب فعل شيء أو تركه.

ويدخل تحته أربعة أمور: الإيجاب، والندب، والتحريم، والكراهة.

القسم الثاني: الحكم التخييري: وهو خطاب الشَّارع المتعلق بأفعال المكلفين المخيِّر بين الفعل والترك دون ترجيح أحدهما على الآخر.

→

وقيل: لأن الأفعال المباحة جاءت بصيغة الطلب غالبًا.

وقيل: إنَّ في الإباحة تكليفًا من ناحية وجوب اعتقاد كونه مباحًا.

وقيل: باعتبار أن المباح يختصُّ بالمكلفين: أي أن الإباحة والتخيير لا يكون إلا لمن يصح إلزامه بالفعل أو الترك، وأما الناسي والنائم والمجنون فلا إباحة في حقهم كما لا حظر ولا إيجاب.

وقيل: إن الإباحة تكليفٌ من حيث عدم جواز فعله أو تركه بالكلية.

وقيل: إن إدراجه في الأحكام التَّكْليفية من باب التجوز والاصطلاح.

وقيل: أطلق عليه ذلك: لأن إطلاقه والإذن فيه عرف من جهة الشرع.

والخطب في هذه المسألة هين بعد فهم المراد. ينظر: المستصفى (٧٤/١)، المسودة، آل تيمية (ص:٣٦)، مباحث الحكم عند الأصوليين، مدكور (ص: ٥٨).

(١) هو: سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد الآمدي، الشَّافعي الفقيه الأصولي المتكلم، من تصانيفه: أبكار الأفكار في أصول الدين، الإحكام في أصول الأحكام (ت: ٦٣١هـ). ينظر: وفيات الأعيان (٣/ ٢٩٣)، طبقات ابن السبكي (٨ / ٣٠٧).

(٢) وهو: اختيار طائفة من علماء العصر مثل الدُّكتور محمد سلام مدكور، والشيخ عبد الكريم زيدان، والشيخ الدكتور عياض بن نامي السلمي.

ينظر: الإحكام في أصول الأحكام (١٣٢/١)، مباحث الحكم عند الأصوليين (ص: ٥٨)، الوجيز في أصول الفقه (ص: ٢٦)، أصول الفقه الذي لايسع الفقيه جهله (ص: ٢٨).

ويدخل تحته حكم واحد وهو الإباحة.

القسم الثالث: الحكم الوضعي: وهو خطاب الشَّارع المتعلق بجعل شَيْءٍ ما سَبَبًا، أو شَرْطًا، أو مَانِعًا، أو صحيحًا أو فاسدًا، أو عزيمةً أو رخصةً، أو أداءً أو إعادةً أو قضاءً، على خِلافٍ في بعضها(١).

التَّقْسِيمُ الثاني: باعتبار كونه مَطْلوبًا من جميع المكلفين أو من مجموعهم

ينقسم الحكم الشرعي باعتبار كونه مطلوبًا من جميع المكلفين أو من مجموعهم قسمين: حُكْمٌ عَيْنِيٌّ، وحُكْمٌ كِفَائِيٌّ.

الأول: الحكم العينيُّ: وهو الحكم الذي تَعلَّقَ بِكُلِّ فَرْدٍ من أفراد المكلفين الذين وُجِّهَ إليهم الخطابُ، بحيث لا يجزئ فِعْلُ بعضهم عن فِعْلِ آخر.

والأصل في الأحكام العينية ابتلاء طاعة المكلفين واختبارهم بمقتضى الحكم.

ويكون عَامًّا، وخَاصًّا.

مثال العام: وجوب أركان الإسلام الخمسة، وتحريم أكل أموال الناس بالباطل.

ومثال الخاص: خصائص الأعيان، كخصائص النَّبيِّ ﷺ.

وإنما سُمِّيَ عَيْنيًّا؛ لأن الخطاب وُجِّهَ فيه إلى كُلِّ مُكلَّفٍ بعينه، فاعتبر فيه الشَّارع الفاعل وفعله، بحيث يتكرَّر مصلحة الفعل بتكرر إيقاع الفعل من كُلِّ الفاعلين.

الثاني: الكفائيُّ: هو الحكم الذي تعلَّقَ بمجموع المكلَّفين، بحيث إذا قام به بَعْضٌ سقط الطلب عن الآخرين.

وإنما سُمِّيَ كِفائيًّا؛ لأنَّ قيام بعض المكلفين بالمطلوب كَافٍ في سقوط الطلب عن الآخرين.

والأصل في الأحكام الكفائية المصالح والمعاني.

ومن الكفائيَّات: الجهاد في سبيل الله، فإنه إنْ قام به من يكفي سقط وجوبه عن

---

(١) ينظر: أصول السرخسي (٣٠١/٢)، كشف الأسرار، علاء الدين البخاري (١٦٩/٤)، شرح مختصر الروضة (٤١٢/١)، الموافقات، الشاطبي (٢٩٧/١)، والبحر المحيط، الزركشي (٣٠٦/١-٣٣٦)، سلم الوصول (٩٠/١).

الآخرين، وحقوق الميت: من تغْسيلٍ، وكَفْنٍ، وصلاة، ودَفْنٍ، وكذلك القضاء، والشهادة، والإفتاء، ونحوها.

ولا تتكرر مصلحة الفعل بتكرره من الفاعلين، كالميت إذا غُسِلَ مرَّةً وَاحِدةً، فلا يكون بعد ذلك حاجة إلى غسله مَرَّةً أخرى؛ لعدم وجود المصلحة فيه.

التَّقْسِيمُ الثالث: باعتبار الذكورة والأنوثة

ينقسم الحكم الشرعي باعتبار جنس المخاطبين ثلاثة أقسام: حُكْمٌ مشتركٌ، وحُكْمٌ خَاصٌّ بالرجال، وحُكْمٌ خَاصٌّ بالنساء(١).

الأول: الحكم المشترك: هو الحكم الشرعي الْمُوَجَّهُ إلى الذكور والإناث على حدٍّ سواء، ولا يختصُّ بأحدهما دون الآخر.

مثاله: أركان الإسلام الخمسة، وتحريم الشِّرك، والزِّنا، والسَّرقة، ونحو ذلك.

وقد يشتركان في أصل الحكم، ويفترقان في بعض صوره، كالميراث، والشهادة، والدية، ونحوها.

الثاني: الحكم الخاص بالرِّجال: وهو الحكم الشرعي المختص بالرجال فقط.

مثاله: فرضية الجهاد، ووجوب الجمعة والجماعات ونحوها.

الثالث: الحكم الخاص بالنساء: وهو الحكم الشرعي المختص بالنساء فقط.

وذلك إمَّا لأنه لا يتصَّورُ وجُودُ مُوجِبِهِ إلا من النساء، كالحيض والحمل، وإمَّا لأنه يتصور ذلك، ولكن الشارع خص النساء به لمعان اقتضت ذلك؛ كاشتراط المحرم في سفر المرأة.

ومَرْجِعُ تخصيص أحد الجنسين بالحكم طبيعةُ خِلْقَةِ كُلِّ واحِدٍ منهما وجِبِلَّتِهِ، أو ما غلب من عادات البشر، أو لحكمةٍ أخرى خفيَّة.

قال محمد الطاهر ابن عاشور-رحمه الله-: "إن مِلاَك الأحكام التي ثبتت فيها التفرقة بين الرجال والنساء هو الرجوع إلى حكم الفطرة، فإذا كان بين الصنفين فوارق جبلية من شأنها أن تؤثِّر تفرقة في اكتساب الأعمال، أو إتقانها- كانت تؤثر تفرقة في أسباب الخطاب

---

(١) ينظر: الأشباه والنظائر، السيوطي (ص: ٣٠١-٣٠٤)، والأشباه والنظائر، ابن نجيم (ص: ٣٥٧).

بالأحكام الشرعية بحسب غالب أحوال الصنف، ولا التفات إلى النَّادر...فكما حرمت المرأة من الجهاد حرم الرجل من الحضانة.

وقد يلتفت تخصيص النساء بأحكام لِفْتَ مابين الصنفين من الفوارق في معظم عادات البشر"(١).

التَّقْسِيمُ الرابع: باعتبار الوقت

ينقسم الحكم الشرعي باعتبار تعُّين وقته شرعًا وعدمه قسمين: حُكْمٌ مُطْلَقٌ، وحُكْمٌ مُؤَقَّت(٢).

الأول: الحكم المطلق عن التوقيت الزَّماني: هو الحكم الذي لم يقيِّد الشَّارعُ مشروعيته بوَقْتٍ مُعيَّنٍ، بل طلب استصحابه، أو فعله، أو تركه، في كل زمان إلا بدليل.

ويكون في المأمورات:

مثاله: وجوب التوحيد، وبر الوالدين، والأمر بالكفارات، وقضاء رمضان، والنذور المطلقة، والنوافل المطلقة.

ويكون في المنهيات:

مثاله: تحريم الشِّرك، وظلم الناس، وعقوق الوالدين، ونحوها.

الثاني: الحُكم المقيَّد بالزَّمان: هو الحكم الذي قيَّد الشَّارع مشروعيته بوَقتٍ مُعيَّنٍ.

ويكون في المنهيات:

مثاله: النهي عن الأكل والشرب في نهار رمضان بلا عُذْرٍ؛ فإنه نَهْيٌ مُؤَقَّتٌ بالنهار فقط، وصوم أيام العيدين ونحوها.

وتوقيت بعض هذه المنهيات تابعٌ لتوقيت المأمورات التي تضادُّها، فهي بمنزلة الأحكام الدائرة مع العلل وُجُودًا وعَدَمًا.

ويكون في المأمورات: ويمكن أن يعنون لها فيها بـ (أقسام المأمور به باعتبار وقت أدائه).

---

(١) أصول النظام الاجتماعي في الإسلام (٩٢ـ٩٣).

(٢) أصول السَّرخسي (٢٦/١)، كشف الأسرار، علاء الدين البخاري (٣١٣/١)، تشنيف المسامع (١٥١/١)، التحرير، ابن الهمام مع شرحه تيسير التحرير (١٨٧/٢ـ١٨٨).

وهو ينقسم ثلاثة أقسام[(١)]:

١- أن يكون الوقت المحدَّدُ لا يَتَّسِعُ للفعل المأمور به، ولكن يَتَّسِعُ لبعضه، فهذا لا يَرِدُ التكليف بأداء الفعل كله في الوقت؛ لأنه يكون تَكْليفًا بما ليس في الوُسْعِ.

ولكن يجوز أن يرد التكليف بالفعل في وقت لا يتمكن المكلف من أداء كُلِّهِ فيه، لِيُؤَدَّى بعضُه فيه، ويُؤَدَّى الباقي في الوقت الذي يليه، إما أداءً أو قضاءً.

ومثاله: الحائض تطهر في آخر الوقت، فإنه يجب عليها الصلاة، بعضها في الوقت أداءً، وبعضها خارج الوقت قضاءً.

٢- المأمور به المؤقَّتُ بوقت مُوَسَّعٍ: وهو الذي قيَّد الشرع مشروعيته بوقت مُعيَّنٍ يَسَعُهُ ويَسَعُ غيرَه من جنسه.

ويُسمِّيه الحنفية (ظَرْفًا).

ومثاله: وقت صلاة الظهر فإنه يسعها ويسع غيرها من جنسها، وكذلك وقت راتبة الظهر القبلية والبعدية.

والأفضل ألا يقيد ذلك بالواجبات، لأن توسعة الوقت تشمل الواجبات والمندوبات، قال الزركشي[(٢)]: "التوسيع كما يكون في الواجب يكون في السنة، كالأضحية"[(٣)].

٣- المأمور به المؤقَّت بوقت مُضَيَّقٍ: وهو الذي قيَّد الشَّارع مشروعيته بوقت مُعيَّنٍ يَسَعُهُ، ولا يَسَعُ غيرَه من جنسه.

ويسمِّيه الحنفية (مِعْيارًا).

ومثاله: اليوم في حق الصوم فإنه لا يَسَعُ إلا صومًا واحدًا، فرضًا كان أو نفلاً، وكالشهر في حق صوم رمضان فإنه لا يسع غيره من جنسه.

٤- وزاد الحنفية: المأمور به المؤقَّت بوقت ذي شبهين.

ويسمُّونه (مُشْكِلاً): وهو المأمور به الذي قيَّد الشَّارع مشروعيته بوقت مُعيَّنٍ يَسَعُهُ

---

(١) ينظر: البحر المحيط، الزركشي (٢٠٨/١)، شرح الكوكب المنير (٣٦٩/١)، والقواعد والفوائد الأصولية، ابن اللحَّام (ص: ١٠٣).

(٢) هو: بدر الدين أبو عبد الله، محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي الشَّافعي، الفقيه الأصولي، من مؤلفاته المفيدة: البرهان في علوم القرآن، المنثور في القواعد، البحر المحيط في أصول الفقه (ت: ٧٩٤هـ). ينظر: الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة (٥/ ١٣٣)، شذرات الذهب (٣٣٥/٦).

(٣) البحر المحيط، الزَّركشي (٢٢٢/١).

ويَسَعُ غيرَه من جنسه من حيث الفعلُ، لا من حيث الاعتبار الشرعي وصحته.

مثاله: الحج فإنه مؤقَّتٌ شرعًا بوقت يَسَعُ أعمال الحج، ويَسَعُ مثلها من جنسها؛ إذ بِوُسْع الحاجِّ القيامُ بأعمال الحج كُلِّها، ومثلها معها مَرَّاتٍ كثيرةٍ في أشهر الحج، فهو يُشْبِهُ الموسَّع من هذه الجهة، ولكن لما كان لا يَصِحُّ شَرْعًا إلا حج واحد فقط في العام، كان له شبه بالمضيق.

فوقتُ الحج يَسَعُ أعمال الحج، ومثلها من جنسها من حيث الوقوع والفعل، ولكن لا يَسَعُهُ من حيث الاعتبار الشرعي وصحته(١).

التَّقْسِيمُ الخامس: باعتبار المكان

ينقسم الحكم الشرعي باعتبار تعيُّن مكان الامتثال وعدمه شَرْعًا إلى قسمين: حُكْمٌ مُطْلَقٌ عن التوقيت المكاني، وحُكْمٌ مؤقَّتٌ بمكان معيَّن.

الأول: الحكم المطلق عن التوقيت المكاني: هو الحكم الذي لم يقيِّد الشَّارع مشروعته بمكانٍ مُعيَّنٍ، بل طلب استصحابه، أو فعله، أو تركه، في كل مكان إلا بدليل.

ويكون في المأمورات:

مثاله: وجوب التوحيد، وصوم رمضان، وبر الوالدين.

ويكون في المنهيات:

مثاله: تحريم الشرك، وعقوق الوالدين.

الثاني: الحكم المقيَّد بالمكان: هو الحكم الذي قيَّد الشَّارع مشروعيته بمكانٍ مُعيِّنٍ.

ويكون في المأمورات:

مثاله: المشاعر بالنسبة لأداء الحج.

ويكون في المنهيات:

مثاله: تحريم الصَّلاة في المواضع السبعة، أو كراهتها فيها.

التَّقْسِيم السادس: باعتبار التقدير والتحديد

ينقسم الحكم الشرعي باعتبار تحديد قدره وعدمه شَرْعًا قسمين: حُكْمٌ مُحَدَّدٌ، وحُكْمٌ غير مُحَدَّدٍ.

---

(١) ينظر: تقويم أصول الفقه، أبو زيد الدَّبوسيُّ (٣٢٨/١)، الحكم الشرعي للدكتور حسين حسَّان (ص: ٤٢).

الأول: الحكم المحدَّد: هو الحكم الذي قيَّد الشَّارع مشروعيته بمقدارٍ مُعيَّنٍ.

ويكون تقديره بالكيل، أو الوزن، أو العدد، أو الزرع، أو الزمن، أو المساحة.

مثاله: أعداد ركعات الفرائض الخمس، وعدد الأشواط في الطواف والسعي، ومقادير الحدود، وعدد الشهود، ونحوها في كل أبواب الفقه.

الثاني: الحكم غير المحدَّد: هو الحكم الذي لم يقيِّدِ الشَّارع مشروعيته بمقدار مُعيَّنٍ.

بل ترك تحديده لنظر المكلف حَسَب ما تقتضيه الحاجة والمصلحة.

مثاله: عدد ركعات قيام الليل، والإنفاق في وجوه الخير، ومقدار نفقات الأهل والأقارب(١).

التَّقْسِيمُ السَّابع: باعتبار قبول النيابة وعدمه

ينقسم الحكم باعتبار قبول النيابة وعدمه قسمين: حُكْمٌ قابلٌ للنيابة، وحُكْمٌ غير قابلٍ للنيابة(٢):

الأول: الحكم القابل للنيابة: هو الحكم الشرعي الذي أَذِنَ الشَّارِعُ للمكلف أن يقيم غيره مقامه في الفعل والامتثال.

ومثاله: الأحكام العادية المتعلقة بالمال، كقضاء الدين، وصرف الزَّكاة.

الثاني: الحكم غير القابل للنيابة: هو الحكم الشرعي الذي لم يأذن الشارع للمكلف أن يقيم غيره مقامه في الفعل والامتثال.

ومثاله: العبادات البدنية المحضة، كالصلاة، والصوم.

التَّقْسِيمُ الثامن: باعتبار الأصالة والبدليَّة

ينقسم الحكم الشرعي باعتبار الأصالة والبدليَّة إلى قسمين: حُكْمٌ أَصْلِيٌّ، وحُكْمٌ بَدَلِيٌّ.

---

(١) ينظر: الموافقات، الشاطبي (١/٢٤٦-٢٥١)، مباحث الحكم، مدكور (ص: ٨٢)، والحكم الشرعي، حسين حسان (ص: ٤٨)، نظرية الحكم، أحمد الحصري (ص: ٥٨).

(٢) ينظر: القواطع في أصول الفقه، السَّمْعاني (٣/١٢٧٦)، تخريج الفروع على الأصول، الزنجاني (ص: ١٣١)، والفروق؛ القرافي (٢/٣٦١-٣٦٢).

الأول: الحكم الأصليُّ: هو الحكم الشَّرعي الذي عيَّنَ الشَّارع فيه المطلوب ابتـــداء، بدون أن يكون بدلا عن غيره.

وهو نوعان:

١- أَصْلٌ له بَـــدَلٌ: كالطَّهارة المائية من الحدث، فإنها أَصلٌ، وله بَـــدَلٌ، وهو الطهارة الترابية.

٢- أصلٌ ليس له بَـــدَلٌ: كأصل الصلاة، وأركان الحج.

الثاني: الْحُكْمُ البدليُّ: هو الحكم الشرعي الذي أقامه الشَّارع مقام أَصْلٍ عند تَعَـــذُّرِهِ.

مثاله: التيمم عن الوضوء والغسل، والإيماء بدل القيام والركوع والسجود في الصلاة، والإطعام بدل الصيام عند العجز.

وهذا البدلُ قد يكون مَنْصُوصًا عليه، كالتيمم، وغير منصوص عليه، مثـــل صـــوم المحصر في الحج إذا تعذَّر الدَّم عند الشافعية والحنابلة.

التَّقْسِيمُ التاسع: باعتبار التعيين والتخيير

ينقسم الحكم الشرعي باعتبار تعيينِ المطلوب وعدمه شَرْعًا إلى قسمين: حُكْمٌ معـــيَّنٌ، وحُكْمٌ مُخَيَّرٌ.

الأول: الحكم المعيَّنُ: وهو الحكم الشَّرْعيُّ الذي تَعلَّقَ بأمر مُعيَّنٍ دون تخيير بينه وبـــين غيره في الامتثال(١).

ومثاله: أصل الصلاة، والزكاة الواجبة، وأصل الحج.

وهذا هو معظم أحكام الشريعة.

الثاني: الحكم المخيَّرُ: وهو الحكم الشرعي الذي تَعلَّقَ بِوَاحِـــدٍ مُبْهَمٍ في أُمورٍ مُعيَّنةٍ.

ومثاله: خصال كفارة اليمين، وجزاء الصيد، وفدية الأذى(٢).

---

(١) ويدخل في الحكم المعين: **الحكم المرتّب، والحكم المنوَّع بحسب اختلاف حال المخاطب.**

فالأول: مثل خصال كفارة الجماع في نهار رمضان؛ فإنها مرتبة عند الجمهور خلافا للمالكية من العتق، فالصوم فالإطعام، بحيث لا يجزئ اللاحق إلا بعد تعذر السابق.

والثاني: مثل تقبيل الصائم زوجته؛ فإن حكمه مختلف باختلاف حال المخاطب، فيباح لمن يملك نفسه، ويمنـــع لغيره، ومثاله -أيضًا- العقوبات الواردة في الحرابة متنوّعة بحسب جرائم المحاربين ،وقيل: مفوّضـــة إلى اختيـــار الإمام وولي الأمر. ينظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٧٥/١٦).

(٢) ينظر: شرح مختصر الروضة، الطوفي (٢٧٩/١)، البحر المحيط ن الزركشي (١٨٦/١)، وفي حاشية الطحطاوي

←

التَّقْسِيمُ العاشر: باعتبار التداخل والتعدد

ينقسم الحكم الشرعي باعتبار التداخل والتعدد إلى قسمين: حُكْمٌ مُتـداخلٌ، وحُكْـمٌ مُتَعَدِّدٌ[١].

الأول: الحكم المتداخل: هو الحكم الشرعي الذي يُكْتَفَى فيه بمطلوبٍ واحدٍ بعد ثبوت مُوجِبِ تَعدُّدِهِ على سبيل الجزم أو لا.

ومثال: ما أمر الشَّارعُ بالاكتفاء بمطلوب واحد على سبيل الجزم: دخول تحية المسجد في الفريضة بعد إقامتها.

ومثال: ما أذن الشَّارع بالاكتفاء بمطلوب واحد على سبيل غير الجزم: إجزاء الغسل عن الوضوء بعد ثبوت موجِب كُلٍّ منهما.

الثاني: الحكم المتعدِّدُ: هو الحكم الشرعي الذي يتكرر مُوجَبُهُ بتكرر سببه.

ومثاله: الفرائض الخمس، وصوم رمضان، وسائر حقوق العباد المحضة.

فهي أحكام تعدد بتعدد أسبابها وموجباتها.

التَّقْسِيمُ الحادي عشر: باعتبار الثبات والتغير

ينقسم الحكم الشرعي بهذا الاعتبار قسمين: حُكْمٌ غير قَابِلٍ للـتغير، وحُكْـمٌ قَابِـلٌ للتغير[٢].

الأول: الحكم غير القابل للتغير: وهو الحكم الشرعي الثابت على حالة واحدة، غـير متغير بتغُّيرِ المعاني الواردة عليه.

ومثال ذلك: أصل الصلاة، والصوم، والزكاة، والحج؛ فإنها أحكامٌ لا تتغير، بل هـي ثابتةٌ على حالة مشروعيتها الأصلية على وجه الدوام.

الثاني: الحكم القابل للتغير: وهو الحكم الشرعي الثابت على وَجْهٍ يقتضي جَوازَ تغُّيرِهِ شَرْعًا بتغير بعض المعاني الواردة عليه.

وقد يرتبط تغير تلك المعاني بالأمكنة، أو الأزمنة، أو الأحوال، أو النيات، أو العوائد.

←

على مراقي الفلاح (ص:٤٩٤) أن التداخل هو: "جعل الأسباب المتعددة موجبة حكما واحدا مع بقاء تعددها".

(١) ينظر: التداخل بين الأحكام في الفقه الإسلامي (٤٩/١)، الموسوعة الفقهية الكويتية (٢٠٠/١).

(٢) ينظر: التحقيق والبيان، الأبياري (١٣٢/٤)، إعلام الموقعين، ابن القيم (٣٣٧/٤).

ومثال ذلك: بدل لبن المصرَّاة[(١)]، فإنه يُخْرَجُ في كُلِّ بلدٍ صاعٌ من غالب قوته عند المالكية، خِلَافًا لأكثر الشافعية والحنابلة، مع أن النَّبيَّ ﷺ نصَّ على التمر.

ولقد حشد ابن القيم للأحكام القابلة للتغير أمثلة كثيرة يحسن الرجوع إليه في معرفة ذلك[(٢)].

التَّقْسِيمُ الثاني عشر: باعتبار صاحب الحق

ينقسم الحكم الشرعي باعتبار صاحب الحق إلى ثلاثة أقسام: حُقٌّ لله تعالى، وحَقٌّ للآدمي، وحَقٌّ مشتركٌ.

الأول: حقُّ الله تعالى: وهو الحكم الشرعيُّ الذي قُصِدَ به تحقيق العبودية لله، والتقرب إليه تعالى، أو تحقيق النفع العام الذي لا يختص بأحد من الناس.

فمثال الأول: العبادات المحضة: كالصلاة، والصيام، والحج، ونحوها.

ومثال الثاني: العقوبات، كحد السرقة والزنا؛ فإن منفعتها عامة، لا تختص بأحد من الناس: وهي حفظ الأنساب في حَدِّ الزنا، وحفظ الأموال المحترمة في حد السرقة؛ فنُسب ذلك إلى الله لعظم خطره، وعموم نفعه.

الثاني: حق الآدمي: هو الحكم الشرعي الذي قصد به تحقيق مصلحة العبد، مما فيه نفعه المحض، بحيث يجوز له إسقاطه شَرْعًا، واستيفاؤه بنفسه وبغيره، ويورث عنه إن مات، ولا يجري فيه التداخل.

---

(١) المصراة هي: الشاة ونحوها التي شُدَّ ضرعها ليجتمع فيه اللبن؛ ليظن المشتري أنها كثيرة اللبن، فيغتر بذلك فيشتريها. ينظر: الدر النقي (٢/٤٦٣)، تعريفات المجددي (ص:٤٩١).

(٢) المصدر السابق (٤/٣٥٥)، ولقد تعرَّض له العلاَّمة المحقق الشيخ عابد السفيانيُّ، وخصَّص له مبحثًا، جعَل عنوانَه (القول بتغير بعض الأحكام بتغير الزمان، عرض ونقد، مع دراسة تطبيقية)، وتوصل إلى عدم وجود أحكام متغيرة في الشريعة؛ لأن الحوادث التي يدّعى تغير الحكم فيها لا يخلو: إما أن تكون الجديدة منها محتوية على جميع خصائص الحادثة الأولى بدون أن يكون بينهما فرق مؤثر شَرْعًا، وإما أن لا يكون كذلك.

فإن كان جميع خصائص الحادثتين متحدة، و لم يوجد بينهما فرق مؤِّثر شَرْعًا؛ فتغيير حكم الجديدة عما عليه الأولى لا يجوز؛ لأنه يكون نسخًا، ولا نسخ بعد النَّبيِّ ﷺ بالاتفاق.

وإن كانت الحادثة الجديدة مختلفة عن الأولى في خصائصها وحيثياتها، ووجد فيها معنى يقتضي تغيرها عن الأولى، فاختلاف الحكم حينئذ لاختلاف مُوجِب الحادثتين شَرْعًا، ولا يقال: بأن الحكم تغير، بل يكون كلُّ حُكمٍ متبعًا للمعنى المناسب له شَرْعًا، وهذا خلاصة رأي الشيخ، وفيه وجاهة وقوة.

ولمزيد التحقيق ينظر: الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية، عابد السفياني (ص: ٣٩٨).

الثالث: الحق المشترك: وهو الحكم الشرعي الذي اجتمع فيه حق لله تعالى وحق للعبد. وهو قسمان:

١- حق مشترك، ويغلب فيه حق الله تعالى، كحدِّ القذف عند الحنفية(١).

٢- حق مشترك، ويغلب فيه حق العبد، كالقصاص، فإن العبد مخير بين الاقتصاص من الجاني أو العفو أو أخذ الدِّية(٢).

التَّقْسِيم الثالث عشر: باعتبار كونه مقصودًا أو وسيلة

ينقسم الحكم الشرعي باعتبار كونه مقصودًا أو وسيلة إلى ثلاثة أقسام: المقصد، والوسيلة، والمشتمل على الوصفين(٣).

الأول: المقصد: هو الحكم الشرعي المطلوب لذاته، بدون أن يكون وسيلة لغيره من الأحكام.

ومثاله: الصلاة، والصوم، والزكاة، والحج، وغيرها.

الثاني: الوسيلة: هو الحكم الشرعي المطلوب لغيره من الأحكام.

ومثاله: السعيُ إلى الجمعة؛ فإنه مطلوبٌ شَرْعًا؛ وسيلةً لتحقيق إقامة صلاة الجمعة.

الثالث: المشتمل على الوصفين: هو الحكم الشرعي المطلوب لذاته من وَجْهٍ، ولغيره من الأحكام من وَجْهٍ آخر.

ومثال ذلك: الوضوء، فإنه مَطلوبٌ لذاته؛ لذلك يقع عليه الثواب شَرْعًا، ولا يصحُّ بدون نية على الصحيح.

ومَطْلوبٌ وسيلةً من وَجْهٍ آخر، وهو أنه طريقٌ لأداء العبادات التي لا تصحُّ بدونه.

---

(١) ينظر: فتح الغفار، ابن نجيم (٣/٦٠).

(٢) ينظر: قواعد الأحكام في مصالح الأنام، العز ابن عبد السلام (١/١٤١)، الفروق، القرافي (٢/٦١-٦٦)، تقريب الوصول إلى علم الأصول، ابن جزي (ص: ٢٥١)، جامع الأسرار، الكاكيُّ (٤/١١٤٨)، الموافقات، الشاطبي (٢/٥٣٩-٥٤٢)، عوارض الأهلية عند الأصوليين، حسين الجبوري (ص: ٣٦).

(٣) ينظر: أصول السرخسي (١/٦١)، إحكام الأحكام، ابن دقيق العيد (١/١٧٨)، التنبيه على مبادئ التوجيه، ابن بشير (١/٢١٤)، ومقاصد الشريعة، ابن عاشور (٣/٤٠٢-٤٠٦).

الباب الأول

حقيقة الحكم التَّعَبُّدي ومسائله النظرية

وفيه ثلاثة فصول:

الفصل الأول: تعريف الحكم التّعَبُّدي ونشأته وتطوّره

الفصل الثاني: محددات مسار التّعبد

الفصل الثالث: مسألة تعليل الأحكام والآثار المترتبة على التّعَبُّد

الفصل الأول: تعريف الحكم التعَـبُدي ونشأته وتطوّره

وهذا الفصل يتألَّف من ثلاث مباحث:

المبحث الأول: تعريف الحكم التَّعَـبُّدي وتقسيماته

المبحث الثاني: تعميم التَّعْلِيل وشبهة نفي التَّعَبُّدِ

المبحث الثالث: نَشْأَةُ مفهوم التَّعبُّدِ وتطوُّره

المبحث الأول: تعريف الحكم التَّعَــبُّديِّ وتقسيماته

ويتألف هذا المبحث من ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تعريف الحكم التَّعَبُّديِّ

المطلب الثاني: الحكم التعبُّديُّ بين وجود الحكمة الخاصة فيه وعدمه

المطلب الثالث: تقسيمات الحكم التَّعَبُّديِّ

المطلب الأول: تعريف الحكم التَّعَـــبُّدي

لقد تقـــدَّم تعريفُ الحكم لُغَةً واصْطِلاَحًا على وَجْهٍ يغني عن إعادته؛ لـــذا ســـيكون الكلامُ هنا مباشرة على تعريف كلمة (التَّعَبُّديِّ) في اللُّغَةِ والاِصْطلاحِ، مع بيان العلاقة بـــين المعنيين، وتوضيح بعض الألفاظ ذات الصلة، وذلك في أربعة فُرُوعٍ.

الفرع الأول: تعريف التَّعَـــبُّديِّ في اللغة

تعريف التَّعَـــبُّديِّ في اللغة:

التَّعَـــبُّدي: اسم مختوم بياء النسبة أو المبالغة[١]، ووزنه الصرفي: تَفَعَّلَ يَتَفَعَّلُ تَفَعُّلاً، وهو من مادة (ع ب د) التي تَرِدُ في اللُّغة العربية لأصلين كأنهما متضادَّان.

الأول: الخضوع والانقياد.

والثاني: الشِّدَّة والغلظ[٢].

والأَصْلُ الأوَّلُ هو المقصـــود من هذا البحث.

١- ومنه قولهم: طريق مُعَبَّدٌ: أي مُذلَّلٌ، بكثرة الوَطْءِ والطَّرْقِ.

قال طرفة[٣]:

---

(١) قال محمد بن محمد البابرتي الحنفي: "والياء في (تعبدي) يجوز أن تكون للنسبة، ويجوز أن تكون للمبالغة كأحمري في أحمر". العناية شرح الهداية (١/ ٤٢).

(٢) ينظر: مقاييس اللغة، ابن فارس (٤/٢٠٥)، وفعل (عبد) إن كان بمعنى الخضوع بالعبادة يأتي بفـــتح العـــين في الماضي، وضمها في المضارع، وأما إن خرج من معنى الخضوع فيأتي على وزن (فَرِحَ) بكسر العين في الماضي، وضمها في المضارع: فتقول: عبد يعبد عَبَدًا فهو عبِدٌ: أي غضب.
وأما العبد فقيل: فِعْلُهُ (عَبُدَ) بضم العين على وزن (حَلُمَ)، وقيل: لم يسمع من العرب يشتقون منه فعلاً، ولـــو اشتقُّوا لقيل: عبُد، أي صار عبدًا وأقرَّ بالعبودة، ولكنه أُميت الفعل فلم يستعمل.
والحاصل: أن مادة (عبد) يأتي ضبطه على وزن (قَتَلَ) و (فرِحَ) و (حَلُمَ). ينظر: العين (ص: ٥٩٢)، المصباح المنير (٣٨٩/٢)، تاج العروس (٣٣٠/٨)، مادة (عبد).

(٣) هو: أبو إسحاق، وقيل: أبو سعد، عمرو بن العبد بن سفيان بن سعد بن مالك، لقب بطرفة ببيت قاله، كان من كبار الشعراء الجاهليين، ومن أصحاب المعلقات السبع، له ديوان مطبوع، مات مقتولا، وهو في العشـــرين أو يزيد قليلاً. ينظر: طبقات فحول الشعراء (١٣٧/١).

تُبارِي عِتاقًا ناجياتٍ وأتبعَتْ وَظِيفًا وَظِيفًا فوق مَوْرٍ مُعَبَّدِ(١)

٢- ومنه أُخِذَ العَبْدُ:

- بمعنى الإنسان حُرًّا كان أو رَقِيقًا؛ لأنه مَرْبوبٌ لله تعالى، وخاضعٌ لعظمته وسلطانه.

- أو بمعنى الرقيق المملوك فقط؛ لأنه مُذَلَّلٌ لمولاه وسيِّده.

٣- ومنه -أيضًا- البعير المعبَّدُ: أي البعير الجرِبُ الذي سَقَطَ وَبْرُه، إذا طُلِيَ بالقطران؛ لأن ذلك يُذلِّهُ ويخفض منه(٢).

قال طرفة:

إلى أنْ تَحَامَتْني العشيرةُ كلُّها وأُفْرِدْتُ إفرادَ البعير المعبَّدِ(٣)

وأما **كلمة (العبادة)**: فلعلماء اللغة فيها أربعة أقوال:

المعنى الأول: إنها الخضوعُ والتذلُّلُ مُطْلَقًا(٤).

المعنى الثاني: أن معنى العبادة في اللغة لا تتحقَّقُ إلا إذا كان مع الخضوعِ الطَّاعةُ، وهذا رأي جماعة من اللغويين(٥).

المعنى الثالث: أنها غاية الخضوع الذي ليس فوقه خضوعٌ، طاعةً كان للمعبود أو غير طاعةٍ، وهذا رأي ابن سيدة(٦)، في كتابه: المخصص(٧).

المعنى الرابع: وقيل: العبادة: مطلقُ الطاعة(٨).

والفرق بين هذه المعاني واضحٌ.

---

(١) ديوان طرفة بن العبد (ص: ٢٧)، ينظر: القصائد العشر مع شرح الخطيب التبريزي (ص: ٨٢)، والمور: الطريق، والمعبَّد: المذلَّلُ بكثرة القرع والمشي.

(٢) ينظر: تهذيب اللغة (١٣٨/٢)، مقاييس اللغة (٢٠٦/٤)، مادة (عبد).

(٣) ديوان طرفة (ص:٣٣). ينظر: كتاب العين، الخليل بن أحمد (ص: ٥٩٢)، مادة (عبد).

(٤) ينظر: المصباح المنير (٣٨٩/٢)، مادة (عبد).

(٥) ينظر: تهذيب اللغة (١٣٨/٢)، تاج العروس (٣٣١/٨)، مادة (عبد).

(٦) هو: أبو الحسن علي بن أحمد بن سيدة اللغوي الأندلسي، له مصنفات منها: المحكم والمحيط الأعظم، والمخصص (ت: ٤٥٨هـ). ينظر: معجم الأدباء (٥٤٤/٣)، وفيات الأعيان (٣٣٠/٣).

(٧) ينظر: (٦٢/٤)، مادة (عبد).

(٨) مختار الصحاح (ص:١٧٢)، مادة (عبد).

وأما التَّعبد فقد ورد في المعاجم اللغوية مُكْتَسِبًا عِدَّةَ مَعَانٍ، من الوزن الصرفي، بعضها متعديةٌ، وبعضها لازمةٌ.

المعاني المتعدية للتعبد هي الآتية:

١- تصييرُ إنسانٍ كالعبد: يقال: تَعبد فلانٌ فلانًا: إذا صيَّره كالعبد، وإن كان حُرًّا(١).

٢- اتِّخَاذُ إنسانٍ عَبْدًا، يقال: تَعبَّدْتُ فلانًا: أي اتخذته عَبْدًا، كما تقول تَأَمَّيْتُ فلانة: أي اتَّخَذْتُها أَمَةً(٢).

٣- الدعوة إلى الطاعة، وتعبَّدَتُ فلانًا: أي دعوته إلى الطاعة(٣).

٤- لزوم شيء وعدم مفارقته، وتَعبد فلانٌ فلانًا، لزمه و لم يفارقه(٤).

المعاني اللازمة له هي الآتية:

١- التذلُّلُ: وهو بمعنى فعله الثلاثي المجرد (عبد)، فيقال: تَعَبَّدَ فلانٌ لفلانٍ؛ إذا خضع وتذلل له(٥).

٢- الامتناع: يقال: بعير متعبد ومتأبِّد؛ إذا امتنع على الناس صعوبة؛ فصار كآبدة الوحش(٦).

٣- التنسك، وتَعَبَّدَ فلانٌ؛ أي تنسك، وقعد في متعبَّده، أي موضع نسكه(٧).

٤- التفرُّد بالعبادة، والمتعبِّد: المتفرِّد بالعبادة.(٨)

وعُلِمَ ممَّا تقدَّمَ: أن العبادة والتَّعبُّدَ والعبودية في اللغة راجعةٌ إلى أصلٍ وَاحِدٍ، وهو الخضوعُ والتذلُّلُ.

وقد تحذف ياء النسبة أو المبالغة المختومة بها كلمة (التَّعَبُّديِّ) الواقعة صفة للحكم أو مسندة إليه كثيرًا في كلام أهل العلم، وحينئذ يختلط الصيغة المصدرية بالصيغة الاسمية.

---

(١) مقاييس اللغة (٢٠٦/٤)، أساس البلاغة، الزمخشري (٤٠٦/١)، مادة (عبد).

(٢) تهذيب اللغة (١٣٨/٢)، مادة (عبد).

(٣) المصباح المنير (ص: ٣٨٩)، مادة (عبد).

(٤) كتاب العين، الخليل بن أحمد (ص: ٥٩٢)، مادة (عبد).

(٥) المخصص، ابن سيدة (٦٢/٤)، مادة (عبد).

(٦) تهذيب اللغة (١٤١/٢)، مادة (عبد).

(٧) المصباح المنير (ص: ٣٨٩)، مادة (عبد).

(٨) كتاب العين (٤٨/٢)، مقاييس اللغة (٢٠٦/٤)، مادة (عبد).

فالتَّعبد هو: طَلَبُ الحكم غير معقول المعنى، بالمعنى المصدري.

والتَّعَـــبُّدي هو: الحكم الذي لا يعقل معناه، بالمعنى الاسمي.

فإذا جاء لفظ (التَّعَبُّدِ) صِفَةً للحكم، أو مُسْنَدًا إليه دَلَّ ذلك على أن الياء محذوفة.

وسياقُ الكلام، والقرائنُ المحفوفة به يرشدان إلى التفرقة بينهما[١].

والحاصل: أن كلمة (التَّعَبُّدِ) إذا ورد في موضع لا يصلحُ أن يقع فيه المصدر حُمِلَ على تقدير الياء المحذوفة تخفيفًا، أو تقدير اسم مختوم بالياء مَفْهُومٍ من المصدر.

الفرع الثاني: تعريفُ التَّعَـــبُّديِّ في الاصطلاح

أولا: إطلاقات مصطلح التَّعبُّدِ

يُطلِق العلماء مصطلح التَّعبُّدِ إزاء عِدَّةِ مَعَانٍ:

المعنى الأول: إطلاقه على العبادة بالمعنى الخاص لها، ومنه قولهم: الشعائر التَّعَـــــبُّدية، وباب التَّعَـــبُّداتِ، فتقابله عندئذ المعاملات والعادات.

وعلى هذا المعنى صح قولهم: من التَّعَـــبُّدات ما لا يعقـــل معنـــاه كعـــدد ركعـــات الصلوات.. وما يعقل معناه، كإزالة النجاسة والجهاد[٢].

المعنى الثاني: إطلاقه على التوقيف، أو حق الله الذي فُهِم من الشرع أنه لا خيرة فيـــه للمكلف بحيث يجب الوقوف بالحكم على مورده، ولا يجوز التصرف فيه بالتغيير والنقصان والزيادة والإسقاط، سواء كان معقول المعنى أم لا[٣].

المعنى الثالث: إطلاقه على عدم معقولية معنى الحكم الشرعي، وهو المقصود من هـــذا البحث، والمتبادر إلى الذهن عند إطلاقه.

ولا يُوجَدُ ضَابطٌ مُحَدَّدٌ يعيِّنُ أحد هذه الإطلاقات غير السياق، وقرائن الأحوال.

---

(١) لذلك لما عرَّف ابن حجر الهيتمي: التعبُّد: بأنه ما لا يعقل معناه عبادة كان أو غيرها، استدرك عليه ابن قاسـم بأن في تعريفه مسامحةً؛ لأن الذي لا يعقل معناه هو المتعبد به، لا نفس التعبُّد، ولكن وُجِّه ذلك: بأنه تعريـف للحكم التعبُّدي المفهوم من مصدر فعله (التعبُّد)، أو على تقدير حذف الياءِ تخفيفًا. ينظر: حواشي الشرواني مع حاشية ابن القاسم على شرح تحفة المحتاج (٢٢٩/٨).

(٢) ينظر: إحياء علوم الدين (٢٦٦/١)، المنخول (ص: ٢٣٦).

(٣) ينظر: القواطع في أصول الفقه (٩١٥/٣)، الموافقات (٥٢٩/٢-٥٤٢).

ثانيًا: لم أعثر على تَعْريفٍ جَامعٍ مَانعٍ، يَضْبِطُ معنى التَّعبُّدِ في جميع مَظَانِّ وروده في أقوالهم.

وذلك لأنَّ أكثر التعاريف، جاء على شَكْلِ إشَاراتٍ وتَلْميحَاتٍ، في سياق تعليل أحكام جُزْئِيَّةٍ، شَرْحًا للمراد به في ذلك السياق؛ وبناءً عليه لا تحسن مناقشة التعريفات التي لم يقصد واضعوها تحريرَ تَعْريفٍ بالمعنى المنطقي؛ لذلك لم يكن هَمِّي الأكبرُ مناقشةَ التعريفات، بل الوصول إلى المقصود من المصطلح.

ثالثًا: لا يكاد الناظر يجد من تعرَّضَ لشرح مفردات التعريفات، أو عُنِي بتحرير قيودها، وبيان محترزاتها، فكان من الواجب القيامُ بذلك مستعينًا على ذلك بالتطبيقات الفقهية.

رابعًا: إنَّ تعريفات الأئمة مختلفة في صفة الورود: منها ما هو لصاحبه، ومنها ما هو مَحْكِيٌّ عن الغير نَقْلا مُجَرَّدًا عن النقد والتحرير.

وبعضُها لا يمكن استيعابه إلا إذا ذُكِرَ مع السياق الذي ورد فيه؛ لكونه ورد بنفي المقابل، كأن يُعرَّفَ الحُكمُ المعلَّلُ، ثمَّ يقالُ: والتَّعَبُّديُّ: ما ليس كذلك؛ فلما كان ذلك كذلك التزمتُ إيرادَ بعض التعريفات مع سياقه.

سبب اختلاف تعاريف الحكم التَّعَبُّديِّ:

اختلف أهل العلم في تعريف الحكم التَّعَبُّديِّ، ومَرَدُّ الاختلاف إلى سببين:

الأول: الاختلاف في كون الحكم التَّعَبُّدي مَشْروعًا لحكمة خاصَّة في الواقع أو لا.

الثاني: الاختلاف في نوعية الوصف الذي يكون الحكم تَعبُّديًّا بخفائه.

السبب الأول: اختلاف العلماء في مسألة هل يوجد في الأحكام التَّعَبُّدية حكمة خاصة خفية، أو لا؟.

وللعلماء في ذلك اتِّجاهان في الجملة:

الاتّجاه الأول: اتِّجاه من يرى أن التَّعَبُّدي مشروع لمجرد التَّعبد لا حكمة فيه سوى ذلك، وعرَّفوا التَّعَبُّدي -بناءً على ذلك- بما يفيد عدم وجود معنى فيه أَصْلاً.

وهذا مَذْهَبِ قِلَّةٍ من الأصوليين الذين خلطوا بين التَّعْلِيل العقدي الكلامي المرفوض عند جمهور الأشاعرة، وبين التَّعْلِيل الأصولي الفقهي المجمع عليه عَمَلاً عند القائسين.

الاتّجاه الثاني: اتِّجاه من يرى أن التَّعَبُّديَّ مشروع لحكمة في الواقع ونفس الأمر إلا

أنها خفيت علينا، وعرَّفوا التَّعَبُّدي -بناء على ذلك- بما يفيد عدم إدراك معنى فيه.

وهذا مذهب جمهور الأصوليين، وحُكي ذلك إِجْمَاعًا للفقهاء.

ولقد أشار جُمْلَةٌ من أهل العلم إلى أن الاختلاف في هذه المسألة له أثره في تعريف الحكم التَّعَبُّدي.

ومن ذلك ما نقله ابن عابدين[(١)] عن صاحب الحلية حيث قال: "وقد اختلف العلماء في أنَّ الأمور التَّعَبُّدِيَّةَ: هل شرعت لحكمة عند الله تعالى وخفيت علينا، أو لا؟

والأكثرون على الأول وهو المتَّجِهُ؛ لدلالة استقراء عادة الله تعالى على كونه سبحانه جالبًا للمصالح، دارئًا للمفاسد؛ فما شرعه إن ظهرت حكمته لنا قلنا: إنه معقول، وإلا قلنا: إنه تعبدي، والله سبحانه العليم الحكيم"[(٢)].

التعريفات المبنية على السبب الأول:

إنَّ التعريفات التي جاءت متأثرة بهذا السبب كثيرة، لكن يمكن تصنيفها على ثلاثة أقسام:

القسم الأول: التعريفات الجامعة للاتِّجاهين، ومن ذلك ما يلي:

١- التعريف الذي حكاه ابن عرفة المالكي[(٣)]، وهو في قوله الآتي: "اختلفوا في التَّعَبُّدات: فذهب جماعةٌ: منهم الشيخ الهُمَام عز الدين ابن عبد السلام[(٤)] إلى إنها:

---

(١) هو: محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز ابن عابدين الدمشقي، الفقيه الحنفي، من مصنفاته: رد المحتار على الدر المختار، حاشية نسمات الأسحار على شرح إفاضة الأنوار على متن أصول المنار (ت: ١٢٥٢هـ). ينظر: الأعلام، الزركلي (٦/ ٤٢)، معجم المؤلفين (٩/٧٧).

(٢) حاشية ابن عابدين (١/٤٤٧).

(٣) هو: أبو عبد الله، محمد بن محمد بن عرفة الورغمي التونسي المالكي، المقرئ الفروعي الأصولي المنطقي البياني، له تآليف عجيبة منها: تفسيره المعروف باسمه، والحدود الفقهية (ت:٨٠٣هـ). ينظر: الديباج المذهب (ص:٣٣٧)، شجرة النور الزكية (٢٢٧).

(٤) هو: عز الدين، عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم السلمي، الفقيه الشَّافعي ، له تواليف مفيدة منها، القواعد الكبرى والصغرى ، الإمام في أدلة الأحكام (ت: ٦٦٠هـ). ينظر: فوات الوفيات (١/٦٨٢)، طبقات ابن السبكي (٨/٢٠٩).

الأحكام التي لا تدرك لها علة، وفي بعض كلام ابن رشد(١)، وكلام المتقدمين: ما يدل على أنها الأحكام التي لا علة لها"(٢).

٢- تعريف ابن نور الدين(٣)؛ وهو في قوله الآتي: "الحكم التَّعَبُّديُّ: عبارة عَمَّا لا عِلَّةَ له أصلا، وعمَّا لا تُعْلَمُ علَّتُهُ"(٤).

٣- التعريف الذي حكاه الدسوقي المالكي(٥) في قوله الآتي: "اعلم أنَّ الحكم التَّعَبُّديَّ عند أكثر الفقها؛ ما لا عِلَّةَ له أصلاً.

وعند أكثر الأصوليين؛ ما له علة لم نَطَّلِعْ عليها"(٦).

٤- التعريف الذي حكاه أبو الحسن العدويُّ المالكي(٧) في قوله الآتي: "ظاهر كلام ابن رشد أن التَّعَبُّداتِ: الأحكام التي لا علة لها بحال، وهو قول الفقهاء.

وأما على قول أكثر الأصوليين فهي: الأحكام التي لم يقم على إدراك علتها دليل، لا التي لا علة لها في نفس الأمر.

بل كل حكم له علة في نفس الأمر ارتبط بها، شَرْعًا تفضُّلاً، لا عَقْلاً ولا وُجُوبًا"(٨).

---

(١) هو: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد الأندلسي الفقيه المالكي، الشهير بابن رشد الجدِّ، من مؤلفاته: البيان والتحصيل، والمقدمات الممهدات (ت: ٥٢٠هـ). ينظر: الديباج المذهب (ص: ٢٧٨)، شجرة النور الزكيَّة (ص: ١٢٩).

(٢) تفسير ابن عرفة (٢/ ٦١٨).

(٣) هو: أبو عبد الله جمال الدين، محمد بن علي بن عبد الله الموزعيُّ الشافعي، الشهير بابن نور الدين، الأصولي المفسّر، له مصنفات مفيدة، منها: تيسير البيان لأحكام القرآن، الاستعداد لرتبة الاجتهاد (ت: ٨٢٥ هـ). ينظر: هديَّة العارفين (١٧٨/٢)، الأعلام، الزركلي (٦/ ٢٨٧)، مقدمة تحقيق كتاب استعداد لرتبة الاجتهاد (٤٧/١).

(٤) كتاب الاستعداد لرتبة الاجتهاد (١٠٠٢/٢).

(٥) هو: محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي، الفقيه اللغوي، له مؤلفات عديدة منها: حاشية على السعد التفتازاني، حاشية على الشرح الكبير على مختصرخليل، حاشية على مغني اللبيب (ت: ١٢٣٠هـ). ينظر: هديَّة العارفين (٣٥٧/٢)، الأعلام (٦/ ١٧).

(٦) حاشية الدسوقي (٤٠٨/١).

(٧) هو: أبو الحسن علي بن أحمد الصعيدي العدوي المالكي، له مصنفات كثيرة منها: حاشية على شرحي الخرشي والزرقاني على مختصر خليل (ت:١١٨٩هـ). ينظر: شجرة النور الزكية (ص:٣٣٩)، الأعلام (٤/٢٦٠).

(٨) حاشية العدوي على شرح الخرشي (١٣٣/١).

القسم الثاني: ما أفاد أن التَّعَــبُّديَّ هو: ما لا يعقل معناه، مع النَّصِّ على أنه لا ينفكُّ عن معنى في الواقع.

ومن تعريفات هذا القسم ما يلي:

١- تعريف محمد البروي الشافعي(١)؛ وهو المفهوم من قوله: "لا نعقل وجه المصــلحة في بعض الأحكام مع القطع بأنه لا ينفك عن مصلحة، فنسمِّيه تَعَبُّــدًا"(٢)

وتحرير هذا التعريف: أن يقال: التَّعَــبُّديُّ هو: الحكم الذي لا يُعْقَلُ وجهُ المصلحة فيه، مع القطع بوجودها.

٢- تعريف القرافي؛ وهو في قوله الآتي: "كلُّ أمرٍ تعبُّديٍّ معناه: أن فيه معنى لم نعلمه، لا أنه ليس فيه"(٣).

٣- تعريف ســيدي خليل المالكي(٤)، وهــو: "الحكمُ الــذي لا تَظهر له الحكمــةُ بالنسبة إلينا؛ مع أنَّا نجزم أنه لا بُــدَّ من حكمةٍ"(٥). نقله عنه الحطَّابُ المالكي(٦)، في كتابه: مواهب الجليل(٧).

٤- تعريف شهاب الدين الكوراني الحنفي(٨)؛ وهو في قوله الآتي: "التَّعَــبُّديُّ لــيس

---

(١) هو: أبو منصورمحمد بن محمد بن محمد البروي الشافعي، الفقيه الأصولي المتكلم، مــن تصــانيفه: المقتــرح في المصطلح، التعليقة في الخلاف والجدل (ت: ٥٦٧هــ). ينظر: وفيات الأعيان (٤/٢٢٥)، سير أعلام النــبلاء (٢٠/ ٥٧٧).

(٢) المقترح في المصطلح (ص: ١٧٦).

(٣) الفروق (٢/٢٦٢)، الذخيرة (١/٦٧).

(٤) هو: أبو المودَّة، ضياء الدّين، خليل بن إسحاق الجندي، الفقيه المالكي، أحد شيوخ الإسلام، له مصنفات حَظِيَتْ بالقبول منها: التوضيح شرح مختصر ابن الحاجب الفرعي، مختصرٌ في الفقه المالكي، عرف بــ (مختصر خليل)، اختلف في سنة وفاته اختلافًا شديدًا، رجَّح تلميذه الإسحاقي أنَّه: (ت: ٧٧٦هــ). ينظر: الديباج الْمُــذهب (١/١١٥)، شجرة النور الزكية (ص: ٢٢٣).

(٥) التوضيح شرح مختصر ابن الحاجب (١/٧١).

(٦) هو: شمس الدين، أبو عبد الله، محمد بن محمد بن عبد الرحمن الرعيني، فقيه مالكي، الشهير بالحطــاب، مــن تصانيفه: مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، تحرير الكلام في أن الطاعون لا يدخل البلد الأمين، قرة العــين بشرح ورقات إمام الحرمين في الأصول (ت: ٩٥٤هــ). ينظر: شجرة النــور الزكيــة (ص: ٢٧٠)، هديــة العارفين (٦/٢٤٢).

(٧) ينظر: (١/١٧٧)، وأصله من القرافي في الذخيرة (١/٦٧).

(٨) هو: شهاب الدين، أحمد بن إسماعيل بن عثمان الكوراني الحنفي، الفقيه الأصولي، من مؤلفاته: الدرر اللوامــع

←

الذي لا حكمةَ فيه، بل ما لم يُطَّلَعْ على حِكْمته"(١).

نقله عنه ابن القاسم العبادي وقَرَّره(٢).

القسم الثالث: ما أفاد تعريفَ التَّعَبُّدي بعدم إدراك معناه، دون التنصيص على أنه مُتضمِّنٌ لمعنى في الواقع.

ومن ذلك:

١- تعريف عزِّ الدين ابن عبد السلام؛ وهو: "ما لم يظهر لنا جلبه لمصلحة أو درؤه لمفسدة"(٣).

٢- تعريف الدسوقي المالكي؛ وهو: "التَّعَبُّدُ: طَلَبُ الشَّارِعِ أمْرًا خاليًا عن الحكمة في عِلْمِنَا"(٤).

وهذا تعريفٌ للتعبد بالمعنى المصدري.

٣- تعريف محمد البابرتي الحنفيِّ(٥)؛ وهو قوله: "الأمر التَّعَبُّديُّ: هو أمرٌ تَعَبَّدَنَا به، أي كَلَّفَنَا الله به من غير معنى يعقل"(٦).

ولقد وردت تعاريف كثيرة تفيد هذا المعنى.

وستأتي دراسة مسألة (هل التَّعَبُّديُّ مشروع لحكمة خفية في الواقع، أولا؟) بتفصيل في مبحث مستقلٍّ(٧).

→

شرح جمع الجوامع، والكوثر الجاري على رياض البخاري (ت: ٨٩٣هـ). ينظر: الضوء اللامع (٢٤١/١)، هدية العارفين (١٣٥/١).

(١) الدرر اللوامع (٢٣٧/٣).

(٢) ينظر: الآيات البينات على المحلي (٥٢/٤).

(٣) قواعد الأحكام في مصالح الأنام (١٨/١).

(٤) حاشية الدسوقي (٨٣/١).

(٥) هو: أكمل الدين أبو عبد الله، محمد بن محمد بن محمود البابرتي الحنفي، الفقيه الأصولي، من مؤلفاته: حاشية على الكشّاف في التفسير، التقريرشرح أصول البزدوي في أصول الفقه (ت ٧٨٦هـ). ينظر: النجوم الزاهرة (١١/ ٣٠٢)، تاج التراجم (ص: ٢٧٦).

(٦) العناية شرح الهداية (٤٢/١)، ينظر: كتاب الكليات (ص: ١٥٠).

(٧) ينظر: تفصيله في (ص:٩٢).

ولكن مما ينبغي التنبيه عليه هنا: أنَّ الاختلاف في وجود الحكمة الخاصة في التَّعَبُّديات وعدمه ليس له أثرٌ مباشرٌ في تصوُّر الحكم التَّعَبُّديِّ؛ لأنَّ العلماء متَّفقون على أنَّ التَّعَبُّديَّ لا يظهر معناه، سواء في ذلك من يقول بوجود الحكمة فيه في الواقع، أو من لا يقول بذلك.

وأما في الباطن الذي هو محل النِّزَاع بينهم؛ فقضية علمية محضة؛ لأن كونه مُعَلَّلاً في الواقع أو غير مُعَلَّلٍ فيه سواءٌ بالنسبة إلينا؛ إذ العللُ لا تفيد شيئًا في حالة خفائها عند الجميع، وإنَّما تفيد الْعِلَّةُ فوائدَها المعلومة في علم أصول الفقه عند ظهورها.

ويُزادُ على ذلك: أن بعض من يجوِّز خُلُوَّ التَّعَبُّدي عن المعنى عرَّفه بما يفيد أنه الذي لم يدرك معناه، وهذا يدلُّ على عدم وجود التلازم بين تعريفه بعدم إدراك المعنى وبين القطع بوجود المعنى فيه.

السبب الثاني: هو اختلاف نظر العلماء في نوعية المعنى الذي يصير الحكم تعبُّديًّا بخفائه.

ولأهل العلم في تعيين ذلك مسلكان:

المسلك الأول: مسلك من يرى أن التَّعَبُّديَّ هو الحكم الشرعيُّ الذي لم يُدْرَكْ فيه وصفٌ يَصْلُحُ أنْ يكون جَامِعًا في القياس، وإن ظهر فيه غير ذلك.

فأصحاب هذا المسلك فَرَّقُوا بين الْعِلَّةِ المؤثرة والحكمة قبل حَدِّ التَّعَبُّدِيِّ، وجعلوا مدار التَّعبد على خفاء الْعِلَّةِ المؤثرة لا على الحكمة.

قال ابن قاسم العبَّاديُّ[1] -مبيِّنًا مراد الأصوليين بالمعنى المنفي إدراكُه في التَّعَبُّدي-: "المراد بمعناه: المعنى الذي له شرع الحكم لا على مطلق المعنى؛ إذ لا ارتباط له بالقياس"[2].

وقد صرَّح العلاَّمة حسن العَطَّارُ الشَّافِعيُّ[3] بأن المعنى الذي يصير الحكم تَعَبُّدِيًّا

(١) هو: شهاب الدين، أحمد بن قاسم الصبَّاغ العبَّادي القاهري الشافعي، الفقيه الأصولي، ومن مصنفاته: الآيات البينات على شرح جمع الجوامع للمحلي، وحاشية على شرح الورقات، وحاشية على شرح المنهج، (ت: ٩٩٤هـ). ينظر: شذرات الذهب (٨/ ٤٣٤)، هديّة العارفين (١/١٤٩).

(٢) الآيات البينات (١٣/٤).

(٣) هو: حسن بن محمد بن محمود العطار الشَّافعي، الفقيه الأصولي، له تأليف مفيدة منها: حاشية على شرح المحلي ←

بخفائه هو: "المعنى الذي يجعل جَامِعًا، وهي الْعِلَّةُ التي ينبني عليها القياس"[١].

وإلى مثل هذا أشار كُلٌّ من ابن حجر الهيتميِّ[٢]، وشمس الدين الرِّمليِّ[٣]، حيث ذَكَرَا أنَّ تحريم الربا "تعبُّديٌّ، وما أبدى له إنَّما يَصْلحُ حِكْمَةً لا عِلَّةً"[٤].

فهذا تصريحٌ منهما بأن مُجرَّدَ إبداء الحكمة لا يُخْرِجُ الحكمَ من كونه تَعبُّديًّا، وإنما الذي يُخْرِجُه من ذلك الْعِلَّةُ القياسيةُ.

لكن أحمد بن قاسم جَعَلَ في هذا نَظَرًا؛ لكون بعض العلماء صرَّحُوا: بأنَّ التَّعَبُّديَّ هو الذي لم يدرك له معنى مُطْلَقًا، دون تخصيص المعنى بالقياسيِّ[٥].

ولقد حاول العلاَّمةُ عليُّ الشَّبْرَامَلِّسيُّ[٦] التوفيق بين ذلك، فقال: بأن العلماء: "قد يطلقون التَّعَبُّديَّ: على ما لم يظهر له عِلَّةٌ مُوجبَةٌ للحُكْم، وإن ظَهَر لَهُ حِكْمَةٌ"[٧].

ولأصحاب هذا المسلك اتِّجاهان في تعيِّين نوع الْعِلَّة الْمُؤَثِّرة:

الاتّجاه الأول: اتِّجاه من يرى أن الُموجبَ للتَّعَبُّدِ، الُمنافِي للتعليل: هو خفاءُ الْعِلَّةِ القياسيَّة مُطْلَقًا، سواء أكانت مناسبة أم غير مناسبة.

←

على جمع الجوامع في أصول الفقه، وحاشية على التهذيب في المنطق، وحاشية على شرح السمرقندي (ت: ١٢٥٠هـ). ينظر: الأعلام، الزركلي (٢/ ٢٢٠)، معجم المؤلفين (٣/٢٨٥).

(١) حاشية العطار على شرح المحلي (٢/ ٢٤٤).

(٢) هو: شهاب الدين أبو العباس، أحمد بن محمد بن علي الهيتمي، الفقيه الشافعي، وكتبه تعتبر عمدة الشافعية، ومن تصانيفه البديعة: تحفة المحتاج في شرح المنهاج، والفتاوى الحديثية (ت: ٩٧٤ هـ). ينظر: هديَّة العارفين؛ الأعلام، الزركلي (١/ ٢٣٤).

(٣) هو: شمس الدين محمد بن أحمد بن حمزة بن شهاب الدين الرملي المنوفي المصري، الشهير بالشافعي الصغير، انتهت إليه رئاسة المذهب في عصره، وله عدة تصانيف، منها: نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، وحاشية على شرح التحرير لابن الهمام (ت: ١٠٠٤هـ). ينظر: البدر الطالع (٢/١٠٢)، الأعلام، الزركلي (٦/٧).

(٤) تحفة المحتاج (٤/٢٧٢)، ونهاية المحتاج (٣/٤٢٤).

(٥) حاشية تحفة المحتاج (٤/٢٧٢-٢٧٣).

(٦) هو: نور الدين، أبو الضياء: على بن على الشَّبرامَلِّسي الشافعي، من مصنفاته: حاشية على نهاية المحتاج إلى المنهاج للشمس الرملي، وحاشية على شرح الورقات الصغير لابن قاسم، (ت: ١٠٨٧هـ). ينظر: خلاصة الأثر (٣/١٧٤)، هدية العارفين (١/٧٦١).

(٧) حاشية نهاية المحتاج (٣/٤٢٤).

وهذا مذهَبُ الأصوليِّينَ الذين لا يشترطون ظهور المناسبة في الْعِلَّةِ، ويرون حجية الوصف الشبهي، وما يجري مجراه.

تعريفات الاتِّجاه الأول:

وتندرج تحت هذا الاتِّجَاه التعريفاتُ التالية:

١- تعريف الإمام الجويني؛ وهو قوله: "الذي لا يُعَلَّلُ أصلاً: هو الذي لا يَنْقَدِحُ فيه معنى مُناسِبٌ، ولا شَبَهٌ... والمُعَلَّلُ: هو الذي ينقدح فيه معنى مخيل أو شبه على شرط السلامة"(١).

٢- تعريف قطب الدين الشيرازي(٢)؛ وهو: "ما لم يظهر فيه المعنى بنفسه، ولا بدليل"(٣).

والمعنى الذي يظهر بنفسه: هو الوصف المناسب، والذي يظهر بالدليل المنفصل: هو الوصف الشبهي(٤).

٣- تعريف ابن نور الدين؛ وهو: "الحكم التَّعَبُّدي: عبارة عما لا عِلَّةَ له أصلا، وعمَّا لا تعلمُ علَّته ، وأما ما علم علَّته وجهل وجهُ الحكمة فيه، فليس بتعبديٍّ"(٥).

٤- تعريف الشيخ العدوي المالكي؛ وهو: "التَّعَبُّدُ: هو الذي لم تُعْرَفْ عِلَّتُه"(٦).

٥- تعريف الأمير الصنعاني(٧)؛ وهو-: "التَّعَبُّدُ: يقالُ في مُقَابَلَةِ ما يظهر وجهُه، ويُلحَقُ به غيرُه قياسًا عليه، وما ليس كذلك يقال له: تَعَبُّديٌّ"(٨).

---

(١) البرهان في أصول الفقه، الجويني (٢/٥٨٤).

(٢) هو: قطب الدين، محمود بن مسعود بن مصلح الفارسي الشيرازي الشافعي، الفقيه الأصولي النحوي البياني المحدث المفسر، وله تصانيف مفيدة، منها: شرح مختصر ابن الحاجب في الأصول، وفتح المنان في تفسير القرآن (ت: ٧١٠هـ). ينظر: طبقات ابن السبكي (١٠/ ٣٨٦)، بغية الوعاة (٢/ ٢٨٢).

(٣) شرح مختصر المنتهى، العلاّمة محمود بن مسعود الشيرازي (٤/١٣٠١).

(٤) ينظر: مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل، لابن الحاجب مع شرحه رفع الحاجب (٣/٣٢٦).

(٥) كتاب الاستعداد لرتبة الاجتهاد، لابن نور الدين (٢/١٠٠٢).

(٦) حاشية العدوي على شرح الخرشي على مختصر سيدي خليل (١/١٣٣).

(٧) هو: أبو إبراهيم، محمد بن إسماعيل بن صلاح الحكلاني ثم الصنعاني، المشهور بالأمير، تفرد برئاسة العلم في صنعاء، من مصنفاته البديعة: سبل السلام مختصر البدر التمام، وشرح الجامع الصغير (ت:١١٨٢هـ). ينظر: البدر الطالع (٢/١٣٣)، الأعلام (٦/٣٨).

(٨) العدَّة على إحكام الأحكام (٢/١٥٧).

وهذا الاتّجاه هو الأصلُ عند كُلِّ من يثبت عِلِيَّةَ الوصف الشبهي، ويَقْبَلُهُ للجمع بين الأصل والفرع في القياس.

قال الزركشي: "يُحْكَمُ بالتَّعبد فيما لا تظهر فيه مناسبةٌ، إلا عند مَنْ يُعلِّلُ بالوصف الشبهي، فإنه غير مُناسب بنفسه، ولا مَعلومٌ اشتمالُهُ على المناسِب، ولا يُصارُ إلى التَّعبد معه عند القائلين به"[١].

فعلى هذا المذهب يكونُ الْحُكمُ تَعبُّديًّا، بخفاء الْعِلَّةِ الأصولية التي تفيد في عملية الاجتهاد، سواء كانت ظاهرة المناسبة أم لا.

ولا يُخْرِجُ ظهورُ المناسباتِ والحِكَم والأسرار غير الصالحة للقياس الْحُكْمَ من دائرة التَّعَبُّد[٢].

مناقشة هذا الاتجاه: وهو تعريف التَّعَبُّديِّ: بأنه ما لا يدرك فيه معنى مناسب ولا شبهي:

نوقش هذا الاتّجاه مع تعاريفه بأنه غيرُ جَامعٍ من وجهين:

الوجه الأول: إنه حَصَرَ التَّعَبُّديَّ فيما خفي فيه المعنى المناسب أوالشبهيُّ فقط، مع أن التَّعَبُّديَّ هو: الذي لم يدرك فيه ما يصلح أن يكون مَنَاطًا للحكم مُطْلَقًا؛ سواء أكان مناسبًا، أم شبهيًّا، أم غيرهما مما يَصحُّ التَّعْلِيل به، ولا يدخل في المعاني المخيلة ولا في الأشباه على شرط الأصوليين.

ولقد أجاب الأبياري: بأن التَّعريفَ خَاصٌّ بالحكم الذي أُرِيد معرفةُ كونه مُعَلَّلا بطريق الاستنباط دون التوقيف، فيكون التَّعَبُّدُ فيه عدم إدراك المعنى المناسب والشبهي فقط.

وفي هذا الجواب نَظَرٌ؛ لأنَّ إثبات عِلِيَّةِ الوصف عن طريق الاستنباط غير مُنْحَصِرٍ في مسلكي المناسبة والشبه؛ لجواز ثبوت ذلك بطريق السبر، والدوران، وغيرهما من المسالك الاستنباطية المعتبرة.

ولكن أرى أنَّ الجواب الصحيح هو أن يقال: إن الأوصافَ وإن لم تَنْحصِرْ طُرُقُ ثبوتها

---

(١) البحر المحيط في أصول الفقه (٢٠٨/٥)، وينظر: شرح اللمع، الشيرازي (٧٩٩/٢)، التحقيق والبيان، الأبياري (٤٢٦/٣)، الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي (٢٧٣/٣)، شرح المعالم، التلمساني (٢٨٩/٢).

(٢) ينظر: الموافقات (٥٣٩/٢).

في مسلكي المناسبة والشبه، إلا أنها -بالنسبة لظهور مناسبتها وعدمه- منحصرٌ في المناسب، والشبهي، والطردي، وهذا الأخير غير مُعْتَبَرٍ؛ فيتقرَّر بذلك أن الوصف المعتبر لا يكون إلا مُنَاسبًا أو شَبهيًّا، فيلزمُ من ذلك أن يكون التَّعَبُّديُّ: هو الذي لا يعقل فيه معنى ولا شَبَهٌ.

وسِرُّ البحث هنا هو: أن تعريفَ التَّعَبُّديِّ بهذا الاتجاه ومناقشته مبنيان على اعتبارين مختلفين:

فالاتِّجاهُ مبني على أن جميع الأوصاف- باعتبار ظهور مناسبتها وعدمه- ثلاثة أقسام: المناسب وهو مقبول اتِّفاقًا في الجملة، والشبهي وهو مختلفٌ في قبوله، والطرديُّ وهو مردودٌ اتِّفاقًا.

وأما المناقشة فمبنية على أنَّ مَسالكَ الْعِلَّةِ غير منحصرة في المناسبة والشبه، وهو صَحِيحٌ، إلا أنَّ عدم انحصار طرق إثبات الْعِلَّةِ في المناسبة والشبة غير مانع من انحصار الأوصاف بعد ثبوتها في المعاني ظاهرة المناسبة، وفي الأشباه الموهمة للمناسبة التي لم يطَّلعْ على أعيان مصالحها.

ولذلك أشار صاحب هذه المناقشة -وهو الأبياريُّ- إلى هذا الجواب ضِمْنِيًّا في موضع آخر فقال: "والصحيحُ -عندنا- انحصار الأقيسة في المعاني والأشباه، ولا سبيل إلى إثبات قِسْمٍ زَائدٍ، وذلك أنه لا بُدَّ من مناط الحكم، فإن كان المناط مَناسبًا، فهو الذي يُعبَّرُ عنه بقياس المعنى، وإن كان غير مُناسِبٍ، فهو المعبَّرُ عنه بقياس الشَّبَهِ"(١).

ولِكي يَسْلَمَ هذا الاتِّجاهُ من الاعتراض، فإنَّ الأَوْلى إطلاقُ لفظ الْعِلَّةِ دون تقييدها بالمناسبة أو الشبهية.

---

(١) التحقيق والبيان (٤/٤١٢-٤١٣)، ثم ذكر أن قياس الدلالة لا يخرج منهما؛ لأنه جمعٌ بما يدلُّ ولا يقتضي، لا مباشرةً ولا متضمنًا للمناسبة، وهو الاستدلال بالآثار، ثم تلك الآثار ترجع إلى مناسبٍ، أو لما يتضمن المناسب، فإن عدّ قياس الدلالة خارجًا عن قسم المعاني والأشباه، فسببه ما ذكرناه، وإن عدَّ من أحد القبيلين، فسببه أنه لا يثبت الأثر الجامع إلا مستندًا لأحد الأمرين.

وقياس الشبه: هو "الجمع بين الأصل والفرع بوصف يوهم اشتماله على الحكمة المقتضية للحكم من غير تعيين". البحر المحيط (٥/٢٣١)، إرشاد الفحول (ص:٧٢٤).

الوجه الثاني: إنه قَصَرَ التَّعَـبُّديَّ على ما لم تدرك عِلَّـتُهُ الموجِبةُ مع أن بعض أهـل العلم قد يطلقونه إزاء ما عجز المجتهد عن إدراك حكمته.

وأجيب: بأن التَّعَـبُّديَّ حقيقةً: هو الحكم الذي لم تدرك عِلَّـتُه الموجِبةُ، وأمَّا إدراك الحِكَم والأسرار بعد العجز عن إدراك العلل المؤثرة؛ فمن مُلَحِ العلم وفُضُولِه الذي لا يترتَّبُ عليه عِلْمٌ مُطَّرِدٌ، ولا عَمَلٌ معتبرٌ؛ فلا يضير عدم الاحتراز منه في التعريف(١).

الاتِّجاه الثاني: اتِّجاه من يرى أن الموجِبَ للتَّعَبُّـد، المُنافِي للتعليل: هو خفـاء الْعِلَّـةِ القياسيَّة المناسبة، وعبَّروا عنها -أحيانًا- بالمصلحة الخاصَّة، أوالمصلحة المحسوسة(٢).

تعريفات الاتِّجاه الثاني:

ومن التعريفات المندرجة تحت هذا الاتِّجاه ما يلي:

١- تعريف أبي المظفر السَّمْعاني: عرَّف السَّمْعاني الحكم التَّعَـبُّدي بمقابلتـه بـالحكم المُعَلَّلِ فقال: "كُلُّ حُكْمٍ يمكن أن يُسْتَنـبَطَ منه معنى مُخِيلٌ من كتابٍ أو نـصِّ سـنةٍ أو إجماعٍ فإنه يُعلَّلُ؛ وما لا يَصِـحُّ فيه مثلُ هذا فإنه لا يُعَلَّلُ"(٣).

وتحرير تعريفه أن يقال: الحكم التَّعَـبُّديُّ هو: الحكم الذي لا يمكن أن يستنبط منـه معنى مخيل من كتاب أو نص سنة أو إجماع.

٢- تعريف الإمام الغزالي: للإمام الغزالي تعريفان للحكم التَّعَـبُّديِّ، دار عليهمـا في كثير من مباحثه الأصولية، وبيانهما في الآتي:

التعريف الأول: تعريفه بمقابلته بالحكم المُعَلَّلِ، وهو في قوله: "كُلُّ ما انقَدَحَ فيه معـنى مخيل مناسب مُطَّرِدٌ، لا يَصْدِمُه أصلٌ من أصولِ الشَّرْعِ فهو مُعَلَّل.

وما لم يتَّجه ذلك فيه: كالعبادات، والمقدرات، فيجري فيه قياسُ ما في معنى الأَصْـلِ، وقياسُ الشَّبَهِ إن أَمْكَن تشبيهٌ يورِث غلبةَ الظَّنِّ"(٤).

---

(١) ينظر: الموافقات، الشاطبي (١/١١١).

(٢) بداية المجتهد، لابن رشد (١/٤٠، ١٣٩).

(٣) القواطع في أصول الفقه (٣/٩١٤).

(٤) المنخول من تعليقات الأصول (ص: ٢٥٠).

وتَحْرِيرُ هذا التَّعْريفِ أنَّ التَّعَــبُّديَّ هو: الحكم الشرعي الذي لم ينقَدِحْ فيه معنى مخيلٌ مناسب مُطَّرِدٌ سالم من مصادمة أصلٍ من أصولِ الشَّرْع.

والتعريف الثاني: "ما خفي علينا وجه اللطف فيه"(١).

واللطف: هو المناسبة والمصلحة.

ووجه اندراج التعريف الأول بهذا الاتجاه: أنه أدار التَّعْلِيل على انقداح المعنى المخيــل، والتَّعبُّدَ على عدمه، وذكر أنَّ قياس الشبه الْمُغَلِّبَ للظنِّ يجري في غير المُعَلَّــلِ الــذي هــو التَّعَــبُّديُّ.

وفي ذلك إشارة إلى أن ظهور الوصف الشبهي في محل الحكم لا يجعلــه مُعَلَّلا، بنــاءً على أنَّ المقصود بالمعنى: الْعِلَّةُ المناسبةُ.

٣- تعريف إلكيا الشافعي(٢)، وهو: "ما لا يُطَّلَــعُ فيه على وجه الحكمة الخفيَّة"(٣).

٤- تعريف العلامة نجم الدِّين الطوفي، وهو: "ما خفيت عنا مناسبته"(٤).

وقد نقل عن الطوفي كُلٌّ من ابن النَّجَّار(٥)، وابن بدران(٦)، وهــو تعريــف الــبروي الشافعي(٧).

٥- تعريف الشاطبيِّ؛ وهو: "ما لا يعقل معناه على الخصوص"(٨).

---

(١) شفاء الغليل، الغزالي (ص: ٩٦).

(٢) هو: عماد الدين، أبو الحسن علي بن محمد بن علي الطبري الشافعي، الشهير بإلكيا الهراسي، الفقيه الأصولي، من مصنفاته: شفاء المسترشدين، ونقض مفردات الإمام أحمد (ت:٥٠٤هـ). ينظــر: طبقــات ابــن الســبكي (٢٣١/٧)، طبقات ابن هداية الله (ص:٢٤٧).

(٣) البحر المحيط في أصول الفقه (١٢٧/٥).

(٤) شرح مختصر الروضة (٣٨٢/٣).

(٥) هو: تقي الدين، أبو البقاء، محمد بن أحمد بن عبد العزيز الفتوحي الحنبلي، الشهير بابن النجار، الفقيه الأصولي، ومن مؤلفاته الشهيرة: منتهى الإردات في جمع المقنع مع التنقيح وزيادات، شرح الكوكب المنير في أصول الفقه، (ت: ٩٧٢هــ). ينظر: المدخل لابن بدران (ص: ٢٩٨)، الأعلام (٦/٦).

(٦) هو: عبد القادر بن أحمد بن مصطفى الدومي الدمشقي الحنبليُّ، الشهير بابن بدران، الفقيه الأصولي، له تصانيف مفيدة منها: المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، شرح روضة الناظر لابــن قدامــة، تهــذيب تــاريخ ابن عساكر، (**ت**: ١٣٤٦هــ). ينظر: الأعلام، الزركلي (٤/ ٣٧)، معجم المؤلِّفين (٢٨٣/٥).

(٧) ينظر: المقترح في المصطلح (١٧٨)، شرح الكوكب المنير (١٥٤/٤)، المدخل إلى مذهب الإمــام أحمــد (ص: ٢١٢).

(٨) الموافقات (٥٣٩/٢).

ولقد علَّق عليه العلامة دراز مُوَضِّحًا: "أي: ما لا تعقل فيه الحكمة والمصلحة الخاصة التي يصح أن تكون أساسًا للقياس، أما العلل العامة؛ فهي موجودة حتى في التَّعَبُّديِّ"[(١)].

فمعيار خصوصيَّة الْعِلَّةِ عند الشاطبي: كونها يفهم منه حُكْمٌ خَاصٌّ[(٢)]، وذلك لا يتأتى إلا باستجماع الضوابط الأصولية في العلة.

٦- تعريف الزركشي، وهو: "التَّعَبُّدُ: ما لا تظهر فيه مناسبة"[(٣)].

وهذا مَذهبُ نُفاةِ قياس الشَّبَه، المشترطين ظهور المناسبة في العلل الشرعية المستنبطة[(٤)].

مناقشة هذا الاتجاه: وهو اتِّجاه تعريف التَّعَبُّديِّ: بأنَّه الحكم الذي لا ينقدح فيه معنى مناسب.

يرد على هذا الاتِّجاه ما يلي:

الأول: يُناقش هذا الاتجاه بما نوقش به الأول.

الثاني: أنه غير جامعٍ؛ لأنَّه حصر التَّعَبُّديَّ في الذي لم يدرك فيه معنى مناسب، مع أن التَّعَبُّدي يشمل كُلَّ ما خفيت عِلَّتُه، وليس خَاصًّا بما خفيت عِلَّتُه المناسبة فقط، وبالتَّالي لا يكون التَّعريف جامعًا.

ويمكن أن يجاب عن هذه المناقشة: بأنَّ الحكم المُعَلَّل بالوصف الذي لم تظهر مناسبته تعبُّديٌّ؛ لخفاء مصلحته، ومُعَلَّلٌ بالنسبة لجواز القياس عليه بذلك الوصف.

وحينئذ، فلا يَبْعدُ إطلاقُ التَّعبد عليه مع ظهور الوصف غير ظاهر المناسبة فيه.

المسلك الثاني: مسلك من يرى أنَّ التَّعَبُّديَّ: هو الحُكْمُ الشَّرعِيُّ الذي لا تُدْرَك فيه علة قياسية، ولا مصلحةٌ دنيوية مُطْلَقًا.

فثبوت تعبدية الحكم بخفاء حِكمته الدنيوية جُمْلةً وتَفْصِيلاً، قياسيِّها وغيرها.

ويدلُّ على هذا المسلك التعريفات التالية:

---

(١) تقريرات العلامة دراز على الموافقات (٢/٥٣٩).

(٢) المصدر السابق (٢/٥١٥).

(٣) البحر المحيط (٥/٢٠٨، ١٢٧).

(٤) كالباقلاني؛ فإن المعنى عنده هو المناسب. ينظر: البرهان في أصول الفقه، الجويني (٢/٤٦٨).

١- التعريف الذي حكاه ابن تيمية[١] عن الفقهاء؛ وهو: "يعنى بالتَّعبُّدِ: أنَّ المكلف لم يَطَّلِعْ على حِكْمَةِ الحُكْمِ جُمْـلَةً ولا تَفْصِيلاً"[٢].

٢- تعريف الموسوعة الفقهية الكويتية؛ وهو: "الأحكام الشرعية التي لا يظهر للعباد في تشريعها حكمة غير مجرد التَّعَــبُّد، أي التكليف بها؛ لاختبار عبودية العبد، فإن أطاع أثيب، وإن عصى عوقب"[٣].

٣- تعريف عمر محمد سيد عبد العزيز؛ وهو: "الحكم الشرعي الذي لا يظهر للعبـاد في تشريعه حكمةٌ فضلا عن عِلَّة موجبةٍ، غير مجرد التَّعَبُّدِ، أي التكليف به لاختبار عبوديـة العبد، فإن أطاع أثيب، وإن عصى عوقب"[٤].

وخلاصة هذا المسلك: أنهم لا يفرقون بين الحِكَمِ والْعِلَلِ الموجِبةِ، فَكُلُّ واحدة منـهما صالحةٌ لنفي صفة التَّعبد عن الحكم، إلا أنه لا يتأتَّى لهم استعمال المعاني والْحِكَم العامـة في قضايا الاجتهاد والاستنباط.

وبناءً على هذا التصور للحكم التَّعَــبُّدي ذكر العلاَّمة ابن دقيق العيد[٥]: أنَّ كثيرًا من الأعمال التي وقعت في الحج، ويقال فيها إنها تَعَبُّدٌ ليست كما قيل.

ثمَّ جعلَ تَذَكُّر سيرة الأولين، وما تتضمَّنُه من معانٍ، وما يستتبع ذلك من تعظـيمهم، وتقدير جهودهم، وحَمْلِ النفس على الاقتداء بهم، واقتفاء آثارهم- مصلحةً دينيةً عظيمـة كافية أن يعلل بها؛ لإخراج الحكم من دائرة التَّعَبُّدِ[٦].

وبناءً عليه -أيضًا- جعل ابن تيمية إقامة ذكر الله، المنصوص عليها علةً مانعة من دعوى

---

(١) هو: تقي الدين، أبو العبَّاس، أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية الحرَّاني الدمشـقي،الفقيه الحنبلـي، المجتهد المحقق، المحدِّث المفسِّر الأصولي، الشهير بشيخ الإسلام، صنف مصنفات قيمة مفيدة منها: درء تعـارض العقل والنقل، الصارم المسلول على شاتم الرسول (ت: ٧٢٨هـ). ينظر: فوات الوفيـات (١/١٢٤)، ذيـل طبقات الحنابلة (٢/٣٨٧).

(٢) شرح العمدة، ابن تيمية (٢/٤٥٣).

(٣) الموسوعة الفقهية الكويتية (١٢/٢٠٢).

(٤) الطهارات بين التعبد ومعقولية المعنى (ص:٢٨).

(٥) هو: تقي الدين أبو الفتح محمد بن علي بن وهب القشيري الشّافعي المالكي، الفقيه المحدِّث، ألَّف مؤلفات كثيرة نافعة منها: الإلمام في أحاديث الأحكام، إحكام الأحكام، الاقتراح في بيان الاصطلاح، (ت: ٧٠٢هـ). ينظر: فوات الوفيات (٢/٤٠١)، شذرات الذهب (٦/٥

(٦) ينظر: إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام (٢/١٢٥-١٢٦).

التَّعبُّدِ في بعض أعمال الحج، فقال "أما رمي الجمار، والسعي بين الصفا والمروة، فالفعل في نفسه مقصود لما تضمَّنه من ذكر الله، وقد بين النَّبي ﷺ هذا بقوله في الحديث الذي في السنن: (إنَّما جُعل السعي بين الصفا والمروة ورمي الجمار لإقامة ذكر الله)..فبيَّن النَّبي ﷺ أن هذا له حكمةٌ، فكيف يقال: لا حكمة، بل هو تعبد وابتلاء محض"[(١)].

وعليه فلا يوصف الحكم بالتَّعبُّدِ مع ظهور مثل هذه الحِكَمِ في محل الحُكْمِ، مع أنها ليست عِلَلاً أُصوليَّةً قياسيَّة.

وهذا المفهوم للتعبدي هو الغالب على العلماء كُلِّهم عند الكلام عن حِكَمِ المشروعيَّة (فن أسرار التشريع ومحاسن الدين)[(٢)].

وهو ما يبدو أنه مَنْـزِعُ بعض الأساتذة المعاصرين الذين لهم العناية بعلم مقاصد الشريعة[(٣)]، وهو -كذلك- التفسير الصحيح لرأي الفقهاء الذين ورد عنهم ما يشعر بعدم وجود الحكم التَّعَبُّدي في الشريعة.

مناقشة هذا المسلك: وهو تعريف التَّعَبُّديِّ: بما لم يدرك فيه حِكْمةٌ لا جُمْلةً ولا تفصيلا، لا قياسيُّها ولا غيرها.

يَرِدُ على هذا المسلك: أنه يُؤَدِّي إطلاقُه إلى إنكار وجود الحكم التَّعَبُّديِّ، وهو خلاف الإجماع؛ لأنه لا يخلو حُكْمٌ من أحكام الشرع من مطلق الحكمة في الظاهر، فإن تعذَّر إبداء الحكمة الخاصة لم يتعسَّر إبداء مناسبة عامة.

ولو عرفوه بكونه: ما لا يدرك فيه الحكمة على وجه التفصيل، لاتَّصَفَ التعريف بالواقعية والوجاهة.

---

(١) مجموع الفتاوى (١٤/١٤٥-١٤٦).

(٢) ينظر: كتاب إثبات العلل، الحكيم الترمذيّ (ص: ٦٧، ٧٣)، كتاب الإيضاح في مناسك الحج والعمرة (ص: ٣٧٣-٣٧٤)، مجموع الفتاوى (١٤/١٤٦)، إعلام الموقِّعين عن رب العالمين (٣/٢٩٤)، مراصد الصلات في مقاصد الصلاة، قطب الدين القُسطلاني (ص: ٥٠-٥٣)، أضواء البيان (٤/٤٨٠) (٨/٣٦٥-٣٦٦).

(٣) ينظر: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، أحمد الريسوني (ص: ١٦٦-١٧٥)، قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، عبد الرحمن الكيلاني (ص: ٢٣٧-٢٤٣).

التعريف المختار:

من خلال التعريفات السابقة يمكنُ أن نحرِّرَ تعريفًا يكون أقرب إلى مفهوم الحكم التَّعَبُّدي، ويَشْمَل جميع أنواعه، ويُوفِّقُ بين وجهات نَظَرِ المُخْتَلِفينَ فيه، وهو أن يقال:

التَّعَبُّديُّ هو:

الحُكْمُ الشَّرْعيُّ الذي لم يُدْرِكِ الْمُجْتَهِدُ فيه عِلَّةً أُصُوليَّةً صَحِيحَةً، أو حِكْمَةً صحيحةً، بحسب السِّيَاق.

تعريف التَّعبُّدِ بالمعنى المصدري:

أولا: التَّعَبُّدُ: إن كان من جانب الشارع؛ فهو: طَلَبُ الشَّارعِ حُكْمًا خَاليًا في علم المجتهد عن عِلَّة أصوليَّةٍ صحيحة أو حكمة صحيحة، بحسب السِّياق.

ثانيًا: والتَّعَبُّدُ: إن كان من جانب العباد؛ فهو: عدمُ إدراك المجتهد عِلَّة الحكم الأصوليةَ الصحيحةَ أو حِكْمَتَهُ الصحيحةَ، بحسب السياق.

شرح التعريف وبيان محترزاته:

قوله: (**الحكم**)؛ جنس في التَّعريف، وقد سبق تعريفه لغةً واصْطِلاَحًا[(١)]، وهو شاملٌ لنوعي الحكم: التكليفي والوضعي على حدِّ سواء.

ويحترز بلفظ (الحكم) عمَّا ليس بِحُكْمٍ، كبعض أفعال الله تعالى، الذي لا تدرك حكمته، فإن عدم إدراك حكمته لا يسمَّى تَعبُّدًا عند الأصوليين.

قوله: (**الشرعيّ**)؛ نسبة إلى الشرع، فالحكم المنسوب إلى الشرع هو موضوع التَّعَبُّدِ دون غيره.

ويحترز به عن الأحكام العقلية والعادية، فإن منها ما لا يعقل معناه، إلا أنَّ عدم معقوليته لا يُسَمَّى تَعَبُّدًا في الاصطلاح الأُصُولِيِّ[(٢)].

---

(١) ينظر: المبحث التمهيدي في (ص:٢٨).

(٢) ينظر: المحصول في أصول الفقه، ابن العربي (ص: ١٣٢)، نفائس الأصول في شرح المحصول، القرافي (٣٣٢٧/٧).

واستعمال لفظ (الْحُكْمِ) جنْسًا في تعريف التَّعَبُّديِّ أولى من استعمال غيره، كالْمَشْروعِ، والأَمْرِ، والْفِعْلِ، والْعِلَّةِ، والْوَصْفِ، والشَّيْءِ، لأنه أوضحُ وأَنْسَبُ.

ويبقى أن نبين وجهة نظر الذين وصفوا لفظَي: الْعِلَّة والوصف بالتَّعَبُّدِ، فقالوا: (عِلَّةٌ تعبدية)(١)، و(وصف تعبدي)(٢).

والظاهر أن بين حقيقة الْعِلَّةِ و الوصْفِ وبين حقيقة التَّعبُّدِ منافاةً ومناقضةً.

لكن توجيه ذلك: أن عدم المعقولية كما يكون في الأحكام يكون في الأوصاف الموضوعة شَرْعًا مُعَرِّفَاتٍ للأحكام؛ إذْ يوجد من الأوصاف ما لا تُعرف مناسبة تعلق الأحكام الشرعية به، كوضع دلوك الشمس عِلَّة وقتية لوجوب صلاة الظهر؛ فإن له في الواقع معنى، من أجله شرعت صلاة الظهر عنده، إلا أنه لا يعرف وجه تعلُّقِ وجوب الصلاة به، فَصَحَّ وَصْفُهُ بالتَّعبُّدِ من هذه الحيثية(٣).

قوله: **(لم يدرك)**: لم يعلم، والإدراك: هو العلم، والمراد به هنا مطلق الإدراك الشامل لليقين والظن المعتبر.

وورد في بعض التعريفات أَلْفَاظٌ أخرى بدلا عن كلمة (عدم الإدراك)، كـ: الخفاء(٤)، ونفي العلم، والفهم، والظهور، والعقل، والاطِّلاع، والاهتداء، والطلب، والسُّؤال.

وفي التعبير بالألفاظ الدَّالة على نفي العلم وخفاء الحكمة- إشارةٌ إلى أن التَّعَبُّديات مشروعةٌ لِحِكَمٍ ومصالح عند الله تعالى، خفيت علينا؛ فيحترز به عن قول من يرى أن التَّعَبُّديَّ هو: ما ليس فيه معنى أَصْلاً.

---

(١) ينظر: شرح نظم مرتقى الوصول إلى علم الأصول، فخر الدين المحسي (ص: ٦٦٩).

(٢) ينظر: شرح مختصر الروضة (٣/٣٩٦).

(٣) ينظر: المقترح في المصطلح (ص: ١٧٧)، تشنيف المسامع، الزركشي (٣/١٣١)، فتح الباري، ابن حجر (٢/١٧)، البجيرمي على الخطيب (١/٢٩٩).

(٤) وإذا وصف الأصوليون (الْعِلَّة) بالخفاء فإنهم يقصدون بها ما يلي:

١- الْعِلَّة المعلومة إن كانت من أعمال القلوب، كالرضا، أو كانت جامعة في الإلحاق عن طريق الاستحسان عند الحنفية، أو كانت جامعة في القياس الخفي المقابل للقياس الجلي.

٢- و الْعِلَّة غير المعلومة في الأحكام التعبُّدية.

ينظر: القواطع في أصول الفقه (٣/٩٣٥)، البحر المحيط، الزركشي (٥/١٣٤)، جامع الأسرار في شرح المنار، الكاكيُّ (٤/١٠٠٥)، حاشية الأزميري على مرقاة الأصول (٢/٣٠٤)، فواتح الرحموت، عبد العلي محمد الأنصاري (٢/٣٤٨).

وفيه إِيماء -أيضًا- إلى أن عدم المعقولية من عوارض الفهوم، وليس صفة ذاتية للأحكام الشرعية.

والألفاظ السالفة الذِّكْرِ، وإن كانت مختلفة في أصل معناها اللغوي، إلا أنها متقاربة في الدلالة على المقصود في هذا المقام.

وعدم إدراك العلَّة بعد البحث والنظر يورث العلم بعدم ظهورها، وهذا العلم هو الذي يُوجِبُ على المجتهد العمل بمقتضى ما يستوجبه خَفَاءُ الْعِلَّةِ من الامتناع عن القياس ونحوه، فالعمل بمقتضى التَّعَبُّدية عمل بالعلم والبصيرة، وليس عَمَلاً بالجهل وعدم العلم.

وهذا جَوَابٌ لمن يَتَوَهَّمُ أنَّ التَّعَبُّدِيَّةَ ما دامت هي عدم إدراك العلة والجهل بها؛ فإنه ينبغي أن يتوقف المجتهد عن البناء عليها؛ لأن الجهل لا يقتضي عَمَلاً.

وأمَّا لَفْظَا (يطلب) و(يسأل)؛ فلا يَدُلَّان على عدم إدراك معنى الحكم، ولا على عدم وجوده، وبالتالي لا يحسن إدخالهما في تعريف الحكم التَّعَبُّدِيِّ، ويلحق بهما كُلُّ ما كان كذلك.

ولفظ (لا يطلب): ورد عن الإمام السَّرخسي الحنفي(١) في معرض كلامه عن سبب توحيد الركوع وتثنية السجود في الصلاة؛ فقد قال: إنه "تعبُّديٌّ لا يطلب فيه المعنى"(٢).

وأمَّا لفظ (لا يسأل) فقد وورد عن أبي بكر الدمياطي الشافعيِّ(٣) في معرض الكلام عن سبب تخصيص نُصُب زكاة بهيمة الأنعام بهذه التقديرات العددية؛ فقد قال: إنه "تعبدي لا يُسْأل عن حكمته"(٤).

والظاهر: أن السرخسيَّ، والدمياطيَّ لم يقصدا بذلك تعريفًا للتعبديِّ؛ بل ذَكَرَا ذلك

---

(١) هو: شمس الأئمة أبو بكر، محمد بن أحمد بن سهل السرخسي الحنفي، الفقيه الأصولي، المتكلّم،من تصانيفه: كتاب المبسوط في الفقه، وكتاب في أصول الفقه عُرّف مضافًا إلى اسمه (أصول السرخسي) (ت: ٤٩٠هـ). ينظر: الجواهر المضيَّة (٢/٢٨)، وتاج التراجم (ص: ٢٣٤).

(٢) المبسوط (١/٢١).

(٣) الدمياطي: هو: أبوبكر عثمان بن محمد شطا الدمياطي البكري المصري الشافعي، الفقيه المتصوف، له في الفقه: إعانة الطالبين، وفي التصوف: كفاية الأتقياء (ت: بعد سنة:١٣٠٠هـ). ينظر: الأعلام (٤/٢١٤)، معجم المؤلفين (٦/٢٧١).

(٤) حاشية إعانة الطالبين (٢/١٦٥).

للإشارة إلى أنَّ الْحُكْمَ إذا ثبت أنه غير معقول المعنى؛ لعدم قيام دَليلٍ صَحيحٍ على معناه، فلا يجوز التنطُّعُ في طلب معناه بالخَرْص والتَّخْمِين، ولا السُّؤال عنه؛ لأن السُّؤال عن مثله مَذْمومٌ"[1].

وبناءً على ذلك: يكون عدم جواز الطلب والسُّؤال من الآثار المترتبة على تعبدية الحكم، غير دَاخِلٍ في حقيقته.

قوله: (**المجتهد**): اسم فاعل من الاجتهاد، والاجتهاد هو: "بَذْلُ الوسع في إدراك حُكْمٍ شَرْعيٍ بطريق الاستنباط ممن هو أهلٌ له"[2].

والمجتهد هو: الذي له أَهْلِيَّةُ النَّظَرِ في أحكام الدِّين شَرْعًا؛ لاستجماعه شروط الاجتهاد، فدعوى التَّعبُّدِ اجتهادٌ، وهو من اختصاصات المجتهدين في الشريعة.

ويحترز به عمن ليس أَهْلا للنظر في الأحكام؛ إذ عدم إدراكه لمعنى الحكم لا يجعله تعبُّديًّا، فعدم إدراك الجاهل لا تأثيرَ له في تقرير الأحكام ولا في استثمار المعاني، ولا في دعوى التَّعبُّدِ.

ولقد عُبِّرَ عن المجتهد: بالمكلف[3]، والعباد[4]، في بعض التعريفات، والتعبير بالمجتهد أجودُ وأفضلُ؛ للمَنْزَعِ الذي ذكرناه آنفًا.

قوله: (**عِلَّة أُصوليَّة أو حكمة**): هذا قيدٌ في التَّعريف، يحترز به عن عدم إدراك غير الْعِلَّةِ والحكمة.

وفيه دِلالةٌ على أن الحكم يكون تَعبُّديًّا بخفاء الْعِلَّة المؤثرة، كما قد يوصف بالتَّعبد بخفاء الحكمة أحيانًا، فلا يختصُّ بإحداهما دون أخرى، وإن كان الأصل في إطلاقه هو الأول، ولا يشترط خفاؤهما مَعًا ليكتسي الحكم بصفة التَّعبُّد، بل خَفَاءُ كُلِّ واحدة منهما على حِدَةٍ مُوجِبٌ للتعبدية في سياق الدعوى؛ لذلك عبرت عن هذا التنوع بحرف (أو) المفيد للعطفٍ والتنويع، لا التشكيك؛ لذا حسن دخولها في التعريف.

---

(١) ينظر: الموافقات (١٧١/٥).

(٢) أصول الفقه، عياض بن نامي السلمي (ص:٤٤٨).

(٣) شرح العمدة، ابن تيمية (٤٥٤/٢).

(٤) الموسوعة الفقهية الكويتية (٢٠٢/١٢).

والمراد بالْعِلَّة الأصولية هنا: المعنى الصالح لوظائف الاجتهاد، وهو الذي يكون له تأثيرٌ في الحكم الشرعي بالتعدية، وتقوية دلالة اللفظ، ونحوها من فوائد الْعِلَّةِ المذكورة في علم الأصول.

وإطلاق كلمة الْعِلَّةِ أفضلُ من تقييدها بالقياسية؛ لأنَّ وظيفةَ الْعِلَّةِ غير منحصرة في عملية القياس، إلا إن كان قصدُ الْمُطْلِقِ إطلاقَ الجزء وإرادةَ الكُلِّ.

والمراد بالحكمة هنا: المعنى الذي لا يصلح لوظائف الاجتهاد؛ لعدم استكمال شروط العلّة فيه، كالأوصاف الخفية، أو غير الظاهرة، أو الأسرار العامة المترتبة على تشريع الحكم أو امتثاله.

وقد عُبِّر عنهما في بعض التعريفات بـ(المعنى، والسبب، والوجه، والمناسبة، والمصلحة، واللطف، والسرِّ) ونحوها من مرادفات الْعِلَّةِ.

وقُيِّدَ كُلُّ واحدٍ من الْعِلَّة والحكمة بالصِّحة احترازًا عن المعاني التي قد تظهر للناظر عند البحث والنظر، ولا تقوم على اعتبارها أدلة شرعية معتبرة.

وهذا القيد من الأهمية بمكانٍ؛ فيجب استصحابه؛ لأنَّ الوصفَ -إذا لم يعتبر شرعًا- فهو لَغْوٌ، ولا ينافي ادِّعاؤه التَّعَبُّدِيَّةَ[1].

قوله (**بحسب السياق**): والسِّياق المدَّعى فيه التَّعبُّدُ قسمان:

القسم الأوَّل: السياق الاجتهادي: وهو السياق الذي يقصد فيه إعمال المعنى المستفاد من الحكم في الوظائف الاجتهادية.

والتَّعبُّدُ في هذا السياق هو التَّعبُّدُ المؤثر، وهو مقصود الأُصُولِيِّين عند إطلاق لفظ التَّعَبُّدِ، وهو نوعان:

النوع الأول: سياق الاجتهاد القياسي: وهو السياق الذي قصد فيه إعمال الْعِلَّة في القياس، أو إدارة الحكم مع الْعِلَّة وُجُودًا وعَدَمًا.

والتَّعبُّدُ في هذا السياق: يكون بعدم إدراك عِلَّةٍ قياسية، مناسبة كانت أم لا.

النوع الثاني: سياق الاجتهاد غير القياسي: وهو السياق الذي قصد فيه إعمال الْعِلَّةِ في

(١) القواطع في أصول الفقه، ابن السمعاني (٣/٩٨٠).

وظائفَ اجتهاديةٍ غير القياس، كالاستغناء بظهور الْعِلَّة عن اشتراط النية في صحة العمـــل، وجواز النيابة والتوكيل في أداء العمل، وسقوط الوسيلة عند تحقق زوال المقصـــود، وعـــدم توقُّف صحة العمل على فعل الإنسان، ونحوها.

ويتعيَّن أن يكون التَّعبد فيه: عدم إدراك علة مناسبة، أو مصلحة خاصة عادية مُحَسَّـــة؛ وذلك لأن الْعِلَّة غير ظاهرة المناسبة(١)، وإن صلحت للقياس إلا أنها لا تصلح لمثـــل هـــذه الوظائف الاجتهادية؛ لتعيُّنِ انبنائها على ظهور المصالح والمناسبات الخاصة.

القسم الثَّاني: السياق غير الاجتهادي: وهو السياق الذي لا يقصد بالمعنى المستفاد من الحكم إعمالُه في الوظائف الاجتهادية، بل يقصد به الاطلاع على مصلحة الحكم؛ لتكـــون باعثة للمكلفين على الامتثال، ولبيان موافقة الحكم الشرعي لقواعد المصالح الشرعية والعقلية والعادية.

والتَّعبُّدُ في هذا السياق: هو عدم إدراك الحكمة الصحيحة التي تكون أَخَصَّ من حكمة دخول الجنة ودخول النار:

- مثل التقوى المعلل بها الصيام.
- وشهادة المنافع وذِكْرِ الله المعلل بهما الحج وبعضُ أعماله.
- والنهي عن الفحشاء والمنكر وذكر الله المعلل به الصلاة.

فهذه المعاني وإن لم تكن صالحة في وظائف الاجتهاد إلا أنَّ الأحكام لا تكون تعبديـــة معها في السياق الذي لا يقصد فيه الإعمال والتأثير بها في الحكم.

والتفرقةُ بين المعقولية التفصيلية والمعقولية الإجمالية، وتحكيمُ الغرضِ والسياقِ في تحديد المعلل والتَّعَـــبُّديِّ مَقُولٌ به عند العلماء بصريح عباراتهم، وبدلالة تصرُّفاتهم(٢).

---

(١) العلل الصحيحة غير ظاهرة المناسبة قسمان: منها ما يثبت بالنص والإجماع فتكون مؤثرة غير مناسبة، ومنها ما يثبت بالمسالك الاستنباطية، فهي غير مؤثرة ولا مناسبة، فبعض العلماء يجوِّز إطلاق لفظ الشبه عليهما، وبعضهم لا يجوِّز إطلاق الشبه على المؤثرة غير المناسبة، وبعضٌ يُرجع الْعِلَّة الثابتة بإلغاء الفارق والـــدوران والطـــرد إلى ضرب شبه، دون الثابتة بغيرها من المسالك العقلية. ينظر: شفاء الغليل، الغزالي (ص: ١٧٥)، التحقيق والبيان، الأبياري (٣/٢٧٤)، غاية الوصول، زكريا الأنصاري (ص: ١٢٧).

(٢) ينظر: أصول الكرخي (ص: ١٧٢)، القواطع، السَّمْعاني (٣/١٠٠٨)، البرهان (٢/٦٠٢)، شفاء الغليل، الغزالي
←

ويُقصد بهذا القيد بيانُ أن خفاء كُلٍّ واحدة من الْعِلَّة والحكمة، وإن كانت صالحة لإيجاب تعبدية الحكم، إلا أن ذلك مقيَّدٌ بالسياق.

ويحترز به عن قول من يحصر تعبدية الحكم في خفاء الْعِلَّةِ الاجتهادية فقط، أو في خفاء الْعِلَّة المناسبة الخاصة فقط، دون اعتبار السياق والغرض من طلب المعنى.

وهو احترازٌ كذلك عن قول من لا يثبت التَّعبُّدُ إلا بخفاء جميع المعاني الْمُؤَثِّرة وغيرها، في أيِّ سياق كان.

والأصل في التَّعْلِيل والتَّعبُّدِ أن يكون مدارهما على ظُهُورِ أو خَفَاءِ المعنى الذي يُبْنَى عليه الْحُكْمُ، ويفيد في وظائف الاجتهاد.

وبهذا التفصيل يَحُلُّ الإشكال عن كثير من الفروع التي وقع الخلاف فيها بين التَّعَبُّدية والمعقولية، ويُفْهَمُ من خلاله كلامُ العلماء.

ولنضرب مِثَالاً على ذلك بالنووي -رحمه الله-، فإنه جعل الصلاة من العبادات المعقولة المعاني في السياق غير الاجتهادي، وجعلها من التَّعَبُّديات في السياق الاجتهادي؛ لأن المعاني في السياق الأول لايقصد بها الإعمال، وفي الثاني يقصد بها التأثير في الأحكام.

الأول: قال -في السياق غير الاجتهادي-: "اعلم أنَّ أصل العبادة الطاعة، والعبادات كُلُّهَا لها معان قَطْعًا؛ فإن الشرع لا يأمر بالعبث، ثم معنى العبادات قد يفهمه المكلف، وقد لا يفهمه.

فالحكمة في الصلاة: التواضع والخضوع والخشوع وإظهار الافتقار إلى الله تعالى.

والحكمة في الصوم: كسر النفس.

وفي الزكاة: مواساة المحتاج.

وفي الحج: إقبال العبد أشعث أغبر من مسافة بعيدة إلى بَيْتٍ فضَّلُه الله تعالى وشرَّفه، كإقبال العبد إلى مولاه ذَلِيلاً.

←

(ص: ٩٧)، المعلم بفوائد مسلم، المازري (٣/١٤٩-١٥٠)، التحقيق والبيان: (٣/١٢٩-١٣٠، ٥٩٧)، إحكام الآمدي (١/٢٢٢-٢٢٣)، (٢/١٢٥-١٢٦)، مدارج السالكين (٢/٣٧٢)، الموافقات (١/١١١)، (٢/٥١٣)، (٣/١٢١-١٢٢، ١٤٠-١٤٥)، فتح الباري، ابن حجر (١١/١٧).

ومن العبادات التي لا تفهم معانيها: السعي، والرمي، فَكُلِّفَ الْعَبْدُ بها لِيَتِمَّ انقيادُه، فإنَّ هذا النوع لا حَظَّ للنفس فيه، ولا أُنْسَ للعقل به، فلا يحمل عليه إلا مجرد امتثال الأمر وكمال الانقياد.

فهذه إشارة مختصرة تعرف بها الحكمة في جميع العبادات، والله أعلم"(١).

الثاني: قال- نَاقِلاً ومُقِرًّا عن الجويني -في السياق الاجتهادي بالنسبة للصلاة-: "إنَّ الصلاة مبناها على التَّعبُّدِ والاتِّباع، والنهي عن الاختراع، وطريق القياس مُنْسَدَّةٌ.

وإذا نظر النَّاظِرُ في أصل الصلاة، وأعدادها، واختصاصها بأوقاتها، وما اشتملت عليه من عدد ركعاتها، وإعادة ركوعها في كُلِّ ركعة، وتَكَرُّرِ سجودها، إلى غير ذلك من أفعالها، ومدارُها على الاتِّباع ولم يفارقها جُمْلَةً وتَفْصِيلاً، فهذا يَسُدُّ باب القياس.

حتى لو قال قَائِلٌ: مقصود الصلاة الخضوعُ؛ فيقوم السجود مقام الركوع لم يقبل ذلك منه، وإن كان السُّجُودُ أَبْلَغَ في الخضوع"(٢).

فانظر إلى قبوله معنى الخضوع حِكْمَةً لمشروعية الصلاة في السياق الأول، وإلى عدم قبوله إيَّاه عِلَّةً لها في السياق الثاني؛ لأنه في الأول لا يقصد به الإعمال، وفي الثاني يقصد به الإعمال.

وبهذا النقل وغيره الكثير في كلام العلماء يتأيَّدُ وجوب التفرقة بين السياقين والمعنيين عند النظر في مسائل التَّعْلِيل والتَّعَبُّدِ.

والحاصل: أن كُلَّ معنى، وجب اختصاص الحكم بمورده مع وجوده بدون نَصٍّ ولا إِجْمَاعٍ على الاختصاص، ولا لقصور ذلك المعنى؛ فإنَّه لا ينافي ظهوره التَّعَبُّدية المؤثرة في الحكم.

الفرع الثالث: العلاقة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي

الظاهر من التعريفات المذكورة آنفًا أن مفهوم التَّعَبُّدِ في الاصطلاح أَخَصُّ من معناه في اللغة؛ إذ المقصود به في الاصطلاح: الخضوعُ والتذلُّلُ لامتثال الأحكام الشرعية التي لا تدرك عِلَّتُها، ولا تعرف مَصْلحتُها، ولا شكَّ أنَّ هذا الخضوعَ أَخصُّ من مطلق الخضوع، والتذلل، والطاعة.

---

(١) الإيضاح في مناسك الحج والعمرة (ص: ٣٧٣-٣٧٤).

(٢) المجموع شرح المهذب (٣/ ٣٨١).

فالعلاقة بينهما العموم والخصوص المطلقُ، فالأَعمُّ منهما هو المعنى اللغوي، والأَخصُّ هو المعنى الاصطلاحيُّ، فَكُلُّ تَعبُّديٍّ في الاصطلاح تَعبُّدِيٌّ في اللغة، وليس كُلُّ تَعبُّديٍّ في اللغة تَعبُّديًّا في الاصطلاح.

واشتهر الحكم غير معقول المعنى بلفظ (التَّعَبُّديِّ) في الاصطلاح، مع أنَّ الْحُكْمَ الْمُعَلَّلَ تَعبديٌّ -أيضًا-؛ لأنَّ معنى التَّعَبُّدِ في غير معقول المعنى خَالِصٌ غير مُزاحَمٍ بظهور مَصْلحةٍ خَاصَّةٍ، يمكن أن تكون بَاعثةً للمكلَّفِ على الامتثال.

بخلاف المعلَّلِ، فإن التَّعبُّدَ فيه مَشُوبٌ، ومُزاحَمٌ بالمصلحة التي يمكن أن تكون بَاعِثةً للمكلَّف على الامتثال.

فاصطلح العلماء على تسمية غير معقول المعنى بالتَّعَبُّديِّ؛ لأنَّ خُلوصَ التَّعبد هو ميزته التي امتاز بها، وسَمَّوْا معقول المعنى مُعَلَّلاً؛ لأنَّ ظهورَ الْعِلَّةِ هو الخاصيَّةُ التي امتاز بها عن مقابله، وذلك لقصد التمييز بينهما في الاصطلاح فقط، وإن كانت كلمة التَّعبُّدِ شاملة لهما جميعًا لغة، وشَرْعًا.

واشتهر لفظ (التَّعَبُّديِّ) من بين بقية الألفاظ التي تطلق على الحكم غير معقول المعنى لما يلي:

أولا: إنَّ هذا اللَّفْظ يدلُّ على المبالغة في الخضوع لله تعالى، والانقياد التَّام لأحكامه، وذلك مستفادٌ من ثلاث نواحٍ:

١- مادة الكلمة: تدل مادة (عبد) في اللُّغة على الخضوع والتّذلل أو المبالغة فيهما، وعلى التَّنسك، والطَّاعة المطلقة للمعبود.

٢- إن (تَفَعَّلَ) وزن صرفي يدلُّ على مزاولة ما فيه كُلْفةٌ، ومجيءُ التَّعبُّدِ على هذا الوزن يدل على تحقق ذلك المعنى فيه؛ وذلك لأنَّ في التَّعَبُّديات مشقةَ امتثالِ مقتضى الطلب فِعْلاً وتَرْكًا، ومشقةَ حمل النفس على الامتثال بدون العلم بالمصلحة.

٣- إن الياء المختومة بها كلمة التَّعَبُّديِّ للمبالغة أو للنسبة، وكلُّ واحدة منهما دَالَّةٌ على ظهور معنى اللفظ الذي اتَّصَلاَ به والمبالغة فيه؛ فيكون وجود هذه الياء في (التَّعَبُّديِّ) دالا على ظهور معنى الخضوع وتمامه فيه.

ثانيا: في لفظ (التَّعبُّدِ) إيماءٌ إلى الموقف الشَّرْعيِّ من الأحكام غير معقولة المعاني، وهو القبول والعمل دون الرفض والترك؛ تحقيقًا لمقتضى العبودية لله تعالى.

ثالثًا: إنَّ لكلمة (التَّعَبُّدِ) منـــزلة ومكانة في الشَّـــرْع، زيادة أنه لا يُوهِمُ مَفْهومًا خَاطِئًا عن الحكم غير معقول المعنى، ولا يثير اشتباهًا بغيره مـــن المفـــاهيم، خِلاَفًـــا لغـــيره مـــن المصطلحات المـــرادفة.

الفرع الرابع: الألفاظ ذات الصلة بمصطلح التَّعَبُّدِ

توجدُ جملةٌ من المصطلحات ذات الصلة بمصطلح التَّعَبُّدِ، منها ما يشـــارك مصـــطلح التَّعبُّدِ في بعض الآثار المترتبة عليه، ومنها ما هو أَعَمُّ منه، ومنها ما هو أَخَصُّ، ومنها ما هو مُرادفٌ له، والإحاطة بهذه الألفاظ مُـــؤدِّيةٌ إلى زيادة تصوُّر لمفهوم التَّعَـــبُّديِّ، ومانعةٌ مـــن التباسه بغيره.

وطلبًا للإيجاز سيقتصر البحث على المصطلحات الآتية: (العبادة، التوقيف، غير معقول المعنى، الحرفية ومسلك الظاهرية، التحكم).

الأول: العبادة:

لقد اتَّضَحَ فيما سبق في التعريف اللغوي لمادة (عبد) أن كُلَّ واحـــد مـــن العبـــادة والتَّعَبُّدِ راجعٌ إلى أَصْلٍ واحدٍ في اللغة، ولا يوجد فَرْقٌ بينهما إلا مـــا يرجـــع إلى المعـــاني المكتسبة من الأوزان الصرفية، لذا وقع التعبير بأحدهما للدلالة على آخر في مواطن كثيرة من كلام الفقهاء والأصوليين وغيرهم.

وأمَّا من جانب الاصطلاح؛ فإن لكلمة العبادة معنيين: معنى شرعيًّا عامًّا، ومعنى فقهيًّا خَاصًّا:

الأول: المعنى الشرعي العام، وله إطلاقان:

الإطلاق الأول: التَّعبُّدُ بالمعنى المصدري، وهو: الخضوع والتذلل لله تعـــالى بامتثـــال أوامره واجتناب نواهيه الظاهرة والباطنة.

الإطلاق الثاني: المتعبد به بالمعنى الاسمي وهو: "اسمٌ جَامعٌ لِكُلِّ ما يحبه الله ويرضاه من الأقوال والأعمال الباطنة والظاهرة"[(١)].

والعبادة بهذا المعنى شاملة لجميع الأحكام الشرعية العقدية والعملية والسلوكية.

ويدخل فيها كلُّ ما يصدر عن الإنسان، حتى المباحات العاديَّة من أَكْـــلٍ، وشُـــرْبٍ،

(١) مجموع الفتاوى (١٠/١).

وقَضَاءِ وَطَرٍ، وتجارة، ونحوها؛ إذا قصد المكلف بها وجهَ الله تعالى، والتزم فيها ضوابط الشرع؛ إذْ "البناء على المقاصد الأصلية يصيِّرُ تصرُّفات المكلف عبادات، كانت من قبيل العبادات أو العادات"(١).

الثاني: المعنى الفقهي الخاصّ، ويمكن تعريف العبادة على هذا المعنى بالرَّسْمِ وبالْعَدِّ:

١- تعريفها بالرَّسْم، هو أنها: أَفْعَالٌ وأقوالٌ مَشْرُوعَةٌ بِضَوابطَ مُعيَّنةٍ، لا تصح بدون النِّية، وهي المعروفة بـ(الشَّعائر التَّعَبُّدِيَّةِ)(٢).

ويكون انضباطها في الشرع بتعيين جنس العبادة، وتحديد وقتها، ومكانها، وصفتها، وقدْرها، ويشترط في المخاطب بها أن يكون مُسْلمًا مُكَلَّفا، وأن يَصْدُرَ الْفِعْلُ بِنِيَّةٍ واخْتِيَارٍ.

٢- تعريفها بالْعَدِّ، وهو بتعداد أبواب معينة من علم الفقه، ولقد حصرها الفقهاء في الأبواب التالية: (الصلاة، والزكاة، والصوم، والحج، وما يلحق بها، كالطهارات، وزكاة الفطر، والاعتكاف، والعمرة، والجهاد، والكفارات)(٣).

وما زاد على هذه الأبواب فمختلفٌ فيه اصْطِلاَحًا(٤).

وأمَّا التَّعَبُّديُّ فقد مَرَّ حدُّه مُفَصَّلاً.

والعلاقة بين التَّعَبُّديِّ والعبادة بمعناها الشرعي العام: هي العمومُ والخصوصُ المطلقُ، فالأَعَمُّ هو العبادةُ؛ إذ يشتركان في الأحكام غير معقولة المعاني، كأعداد ركعات الصلاة، ومقادير الحدود، وتنفرد العبادة بما يَعْقلُ معناه من الأحكام مُطْلَقًا.

وأما العلاقة بين التَّعَبُّديِّ والعبادة بالمعنى الفقهيِّ الخاصِّ؛ فهي العمومُ والخصوصُ الوجهيُّ؛ إذْ يشتركان في العبادات التَّعَبُّدِيَّةِ، كأوقات الصلوات، وأعداد ركعاتها، ونحوها.

---

(١) الموافقات، الشاطبي (٢/٣٣٧).

(٢) ينظر: العبادة، البيانوني (ص: ١٨).

(٣) ينظر: ترتيب الموضوعات الفقهية، عبد الوهاب أبو سليمان (ص: ١٥، ٤٥، ٦١، ٧٤)، و"إنَّما خصوا هذه الأبواب باسم العبادات دون غيرها؛ لأن حق الله فيها أوضح، فهو الذي فرضها وحدَّدها بهيآتها وأوقاتها، بالكيفية التي أرادها، وأن الحق فيها خالص، ولم يكن للمكلف قبل الشرع بها عهد، فهي من عند الله جملة وتفصيلا". الحكم الشرعي بين النقل والعقل (ص:٣٣٤).

(٤) ينظر: القوانين الفقهية، ابن جُزَيٍّ (ص: ٨).

وينفرد التَّعَــبُّديُّ بالأحكام العادية غير معقولة المعاني، كمقادير الحدود، والــذبح في موضع معين من الحيوان.

وتنفرد العبادة بما عُقِلَتْ معانيها من الأحكام الواقعة في أبواب العبادات، كتعيين الماء في طهارة النجاسات العينية؛ فإنه مُعَلَّلٌ بالإزالة، وحُرْمةِ الصوم على الحائض؛ فإنها مُعَلَّلَــةٌ بتضررها باجتماع المضعِّفين عليها: الصوم والحيض، على رأي بعض الفقهاء.

وبناءً على هذا، فإن الأصل عدم الترادف بين التَّعَبُّديِّ والعبادة بمعناهما الاصــطلاحي الخاص، وعلى ذلك جرى عمل أكثر أهل العلم.

ولقد أومأ إليه الإمام الغزالي بقوله: "ولما كثرت التَّعَــبُّدات في العبــادات لم يــرتض قياس غير التكبير والتسليم والفاتحة عليها، ولا قياس غــير المنصــوص في الزكـــاة علـــى المنصوص"(١).

ووجهُ الإيماء: أنه فرَّق بين التَّعَــبُّدات والعبادات، وجعل إحداهما محــلا لأخــرى، وذلك دَلِيلٌ على أنهما متغايران.

وقد تطلق العبادة على التَّعَبُّديِّ، وهذا الإطلاق كثيرٌ جدًّا عند المالكية:

ومنه قول ابن رشد الجدّ- في الإناء الذي ولغ فيه الكلب أنه يُغْسَــل- "عنــد إرادة استعماله على القول بأنه يغسل لنجاسة لا لعبادةٍ"(٢).

وقول ابن العربي: "الذكاة عندنا عبادة، فكانت باتّباع النَّص في الآلة أَوْلَى، وعنده(٣) أنها معقولة المعنى، فكان بإنهار الدَّم بكل شيء أولى"(٤).

وقول ابن رشد الحفيد(٥) -في سبب اختلاف الفقهاء في اشتراط النية في الوضــوء-:

---

(١) المستصفى (٢/٢٧٨)، ينظر: إحكام الأحكام، ابن دقيق العيد (١/٢٢٢-٢٢٣).

(٢) المقدمات الممهدات (١/٩٠).

(٣) أي الشافعي (رحمه الله).

(٤) أحكام القرآن (٢/٣٠).

(٥) هو: القاضي أبو وليد، محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن أحمد بن رشد الأندلسي المالكي، الفقيه الأصــولي، المتكلم الفيلسوف، ومن تصانيفه الجليلة النافعة: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، مختصر المستصــفى في الأصــول المعروف بــ (الضروري في أصول الفقه) (ت: ٥٩٥هــ). ينظر: الديباج المذهب (ص: ٢٨٤)، شجرة النور الزكية (ص: ١٤٦).

"تردد الوضوء بين أن يكون عبادة محضة: أعني غير معقولة المعنى...وبين أن يكون عبادة معقولة"[(١)].

ولقد انتبه ابن دقيق العيد لفُشُوِّ هذا الاستعمال عند المالكية، فقال -في مسألة غسل اليد من النوم-: "المالكية يذكرون خِلاَفًا في أن هذه عبادة أو نظافة؟ ويريدون بالعبادة التَّعبُّدَ"[(٢)].

الثاني: التوقيف:

مَصْدَرٌ على وزن التفعيل من فِعْلِ (وَقَفَ يَقِفُ وَقْفًا وَوُقُوفًا)، ويكون مُتَعدِّيًا ولازمًا، ومصدر المتعدي (وَقْفًا) ومصدر اللازم (وُقوفًا)، ومعناه في اللغة: الْحَبْسُ، والْمَنْعُ، والسُّكُونُ[(٣)].

ويطلق التوقيف في الاصطلاح على عِدَّةِ مَعَانٍ:

المعنى الأول: مُطْلَقُ الدَّليلِ الشَّرْعيِّ سواء كان نَصًّا أم غيره:

ويقابل التوقيفَ بهذا المعنى: الرأيُ المجرَّدُ العاريُّ عن مُستندٍ شَرْعيٍّ صَحِيحٍ، وهو الرأيُ المذمومُ شَرْعًا، ولا يَصِحُّ إطلاقُ اسمِ القياس الشَّرْعيِّ عليه[(٤)]، ولا يَقْبَلُهُ أَحَدٌ من علماء الشَّريعة؛ لأنَّ الإجماعَ قَائمٌ على أنَّ الأحْكَامَ الشَّرْعِيَّةَ لا تثبتُ إلا بالوحي الصريح، أو ما دَلَّ عليه من سائر الأَدِلَّة الشرعيَّةِ المعتبرةِ.

قال الغزالي: "ما ظُنَّ من أنَّ القياسَ مُقَابِلٌ للتوقيفِ، وأنَّ بَعْضَ الشَّرْعِ تَوْقِيفٌ، وبَعْضَهُ قياسٌ ليس بتوقيفٍ- خَطَأٌ، بل الْكُلُّ تَوْقِيفٌ، لكن بعضه يُسَمَّى قِيَاسًا؛ لِتَرَتُّبِ حُصُولِهِ فقط، وبعضه لا يُسمَّى؛ لتساوقه وعدم تَرَتُّبِهِ"[(٥)].

---

(١) بداية المجتهد (١/٣٣).

(٢) شرح الإلمام (٤/٨٥).

(٣) ينظر: كتاب العين (ص: ١٠٦٣)، المصباح المنير (ص: ٦٦٩)، (مادة وقف).

(٤) ينظر: نزهة الخاطر العاطر، ابن بدران (٢/٢٤٠).

(٥) أساس القياس (ص: ١١١)، وبهذا أثبت العلماء توقيفية القياس وغيره من الأدلة الفرعية، ورَدُّوا على نفاة القياس به، وذلك ببيان أمرين في القياس:

الأمر الأول: بيان دلالة الوحي على حجية القياس.

←

والعلاقة بين الحكم التَّعَبُّدي والتوقيفي بهذا المعنى هو العموم والخصوص المطلقُ، والتوقيفيُّ أَعمُّ.

المعنى الثاني: النَّصُّ الشَّرْعيُّ من الكتابِ والسُّنَّةِ.

وعلى هذا المعنى يكون التوقيفيُّ هو:

أولا: الحكم الشَّرْعيُّ الثابتُ بالنَّصِّ من الكتاب والسنة.

فيكون الحكم توقيفيًّا بمجرد ثبوته بالنَّص الشرعي، سواء جرى الاجتهاد فيه أم لا؛ فَكُلُّ المنصوصات توقيفية.

ومن ذلك قول بعض الأصوليِّين: (لا قياس إذا كان في المسألة توقيفٌ)، والتوقيف هنا قد يكون نَصًّا عَامًّا، وقد يكون نَصًّا خَاصًّا[(١)].

ثانيًا: جُمْلَةُ الأحكام التي عُلِمَ من الشَّارعِ حَظْرُ الاجتهاد فيها، والذي لا يمكن إدراكه بالعقل والرأي أَصْلاً من الأمور الغيبية، فهي توقيفيَّةٌ لعدم الإذن بالاجتهاد فيها، أولعدم إمكانية اقتناصها بالاجتهاد أَصْلاً[(٢)].

قال الجويني: "التَّعْلِيلُ قد يمتنعُ بِنَصِّ الشَّارعِ على وجوبِ الاقتصارِ، وإن كان -لولا النَّصُّ- أمكن التَّعْلِيل"[(٣)].

ويقصد بالنَّصِّ في هذا -غَالِبًا- النَّصُّ الْخَاصُّ، والتَّمَسُّكُ بالعمومات والمطلقات

→

الأمر الثاني: بيان استمداد مادة القياس الشرعي من الوحي، ووجه ذلك: أن القياس مكوَّنٌ من أصل، وحكم، وعلة جامعة، وفرع؛ فالأصل والحكم يثبتان دائما بالنص، والْعِلَّة تكون معتبرة بالنص والإجماع أو استنباط صحيح منهما، فهي مدلولٌ عليها بالوحي في كلتا الحالتين، وأما الفرع فبظهور مساواته للأصل في المعنى الموجب يثبت له حكم الأصل الثابت بالوحي، وبالتالي لا يستقيم الحكم على القياس الشرعي بأنه تصرف عقلي محض.

(١) قال الأبياري: "قال بعضُ الأصوليِّين: متى كان في المسألة توقيفٌ، فلا سبيل إلى القياس بحال، إذ القياس إنما يطلب به حكم ما ليس منطوقًا به..فعلى هذا يكون القياس فاسد الوضع، متى كان في المسألة توقيفٌ موافقٌ أو مخالفٌ، والذي عليه الأكثرون أن وجدان التوقيف، لا يمنع من القياس الموافق؛ ولهذا يتمسك في المسألة الواحدة بالنص والإجماع والقياس، نعم يمتنع أن يكون فرع الأصل منصوصًا على حكمه وحكم أصله بنص واحد؛ إذ ليس أحدهما بأن يجعل أصلا، بأولى من عكسه". التحقيق والبيان (٧٦٠/٣).

(٢) معجم لغة الفقهاء، محمد رواس قلعه جي (ص: ١٥١).

(٣) البرهان (٥٨٨/٢)، التحقيق والبيان (١٦٥/٣).

لإثبات القضايا الخاصة أو المقيدة بهذا المعنى للتوقيف- يكون ابتداعًا في الدِّين، وشَرْعًا بغير ما أنزل الله تعالى.

قال ابن تيمية: "شَرْعُ اللهِ ورَسُولِه للعملِ بوصف العموم والإطلاق- لا يقتضي أن يكون مَشْروعًا بوصف الخصوص والتقييد.

فإن العام والمطلق لا يَدُلُّ على ما يختصُّ بعض أفراده ويقيد بعضها، فلا يقتضي أن يكون ذلك الخصوص والتقييد مشروعًا، ولا مأمورًا به، فإن كان في الأدلة ما يكره ذلك الخصوص والتقييد كُرِهَ، وإن كان فيها ما يقتضي استحبابه استحب، وإلا بقي غير مستحب ولا مكروه"(١).

ومن التوقيف بهذا المعنى: التوقيفية المحكية في العبادات، وغيرها: كأسماء الله تعالى وصفاته، وألفاظ الأذكار، وابتداء وضع الشرائع، والأمور الغيبية الماضية والمستقبلية، ووقائع يوم القيامة(٢)، فهذه الأمور لا تدرك بدون وَحْيٍ صَحِيحٍ صَرِيحٍ.

وهذا هو مقصود العلماء بالتوقيف عند الإطلاق، ويقابلُ التوقيفَ بهذا الإطلاق: الاجتهادُ الشرعي الصحيح، ويقابل الأحكامَ التوقيفية: المجتهداتُ(٣).

ولقد أشار إليه ابن عبد البر(٤) في قوله: "سبيل مسائل الاجتهاد أن لا تقوى قوة مسائل التوقيف"(٥).

والاجتهادُ المنفيُّ في الأحكام التوقيفية هو: الاجتهاد في إثباتها، أو التصرف فيها بمجرد

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٠/ ١٩٦)، ينظر: التمهيد، ابن عبد البر (٣٤٣/٥)، إحكام الأحكام، ابن دقيق العيد (٢٢١/١-٢٢٤)، اقتضاء الصراط المستقيم، ابن تيمية (١٤٦/٢-١٤٧).

(٢) مجموع الفتاوى (١٣٧/١، ٣٣٤-٣٣٥، ٥٩/٥، ١٧/٢٩)، فتح الباري، ابن حجر (١١٢/١١).

(٣) وعلى هذا الاعتبار يعرف عدم دقة عبارة: "**العبادات توقيفية لا تثبت إلا بالدليل**".
ووجه عدم الدقة: الإطلاق في لفظ الدليل؛ لأن العلماء يقصدون بالدليل في هذا الموضع: النص الشرعي، إذِ الْمعلوم بداهةً أن جميع الأحكام الشرعية لا تثبت بدون أدلة شرعية، فلا يكون لتخصيصهم العبادات بالتوقيفية فائدة إذًا، والعبارة الصحيحة أن يقال: (العبادات توقيفية لا تثبت إلا بالنص الشرعي) بتعيين نوع الدليل.
ينظر: قواعد الوسائل، مصطفى مخدوم (ص:٣١٩).

(٤) هو: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري الأندلسي المالكي، الفقيه المحدث، من كتبه: الاستذكار، وجامع بيان العلم وفضله (ت:٤٦٣هـ). ينظر: ترتيب المدارك (٣٥٢/٢)، شجرة النور الزكية (ص:١١٩).

(٥) التمهيد (٣٢٩/٥).

الرأي، وأما الاجتهاد في جمع النصوص الواردة فيها، ونقدها والحكم عليها بالقبول أو الرَّد، أو الاجتهاد في فهم دلالاتها اللغوية، وفي تنزيلها على الوقائع- فمقبولٌ وجائزٌ بلا نزاعٍ بدلالة الواقع والحال[(١)].

والعلاقة بين التَّعبُّدِ والتوقيف بهذا المعنى هي: العموم والخصوص المطلق، والأعم هو التوقيف.

وعدم معقولية المعنى من الأسباب التي جَعَلَت الأمورَ التوقيفية مَوْقُوفًا ثبوتُها على النصِّ، مقصورة أحكامُها على مواردها؛ لأنَّهُ لو كانت المعاني شديدة الظهور في التوقيفيَّات لما منع مانعٌ من جريان الاجتهاد التَّعْلِيليِّ فيها حسبما يقتضيه المقام من التعميمِ والتخصيصِ، والزيادة والنقص، والتقديم والتأخير، ونحوها.

المعنى الثالث: إطلاق التوقيف مُقَابلاً لمعقولية المعنى:

قال الغزالي -مبيِّنًا وجه إطلاق التوقيف على التَّعبُّدِ-: "الأحكام الشرعية تنقسم: إلى تعبُّدات وتحكُّمات جامدة لا تعقل معانيها، كرمي الأحجار إلى الجمرات في الحج، وإلى ما تعقل معانيها، ومقاصد الشرع منها: كما يعقل من استعمال الأحجار في الاستنجاء، وأنَّ المقصود منه تخفيف النجاسة...

هذا توقيفٌ كما أنَّ الرَّمْيَّ في الحج توقيفٌ، ولكن ذلك تَوقيفٌ مجرَّدٌ، لا يقترنُ به فَهْمُ مقصود الشرع من ذلك التوقيف، وهذا يقترنُ به فَهْمُ مَقْصودٍ مَعْقولٍ؛ فَيُسَمَّى هذا النوع -وهو أحد نوعي التوقيف- قياسًا لما انقدح فيه من المعنى المعقول، ويخصص اسم الآخر باسم التوقيف، وإن كان اسم التوقيف عامًّا، ولكن خُصِّصَ هذا الاسمُ بما هو تَوْقِيفٌ فقط"[(٢)].

والحاصل: أنَّ مصطلح (التوقيف) يُطْلَقُ على أربعة معان أصولية:

المعنى الأول: مُطْلَقُ الدَّليلِ الشَّرْعيِّ، نصًّا كان، أو إجماعًا، أو قياسًا، أو غيرها.

المعنى الثاني: مُطْلَقُ النَّصِّ الشَّرْعِيِّ من الكتاب، والسنة.

---

(١) ينظر: التحقيق والبيان (٣/٥٥٩).

(٢) أساس القياس (ص: ١٠٤).

المعنى الثالث: النَّصُّ الشَّرْعِيُّ الخاصُّ، وهذا هو الغالبُ عند إطلاقه.

المعنى الرابع: التَّعَبُّدُ، وعدم معقولية المعنى.

الثالث: غير معقول المعنى:

المعقول في اللغة: المعلوم، وعَقَلْتُ الشيء بمعنى علمته وأدركته بعقلي، وأصله في اللغة: الإمساك والاستمساك، كعَقْلِ الْبَعير بالعقال، وعَقْلِ الدَّواءِ البطنَ، وعَقَلت المرأةُ شعرها، وعقَل لسانَه: أي كَفَّه[1].

ومعنى الشيء ومعناتُه وَاحِدٌ، ومعناه وفحواه ومقتضاه ومضمونه كُلُّهُ هو: ما يَدُلُّ عليه اللفظ، وهذا في معنى هذا: أي مماثل له ومشابه.

وقيل: المعنى والتفسير والتأويل وَاحدٌ، وأَصْلُهُ القصدُ والظهورُ؛ لأن مقصود المتكلم ومراده يظهر بلفظه[2].

ولكلمة (المعنى) في الاصطلاح الأصولي إطلاقان:

الإطلاق الأول: المعاني اللغوية (معاني الألفاظ) وهي: مدلولات الألفاظ العربية في اللغة، ومحل دراستها في علم الأصول: باب دلالات الألفاظ.

الإطلاق الثاني: المعاني الشرعية (معاني الأحكام) وهي: علل الأحكام الشرعية، ومحل دراستها في علم الأصول: باب القياس وتوابعه.

والأصل أن كلمة (المعنى) تطلق عند الأصوليين في باب القياس: على المصلحة والمفسدة التي تكون مناسبة للحكم بذاتها، وتضبط بالأوصاف عند خفائها واضطرابها، كالمشقة الناتجة عن السفر، وضياع العقل الناتج عن الإسكار.

ويطلق -أيضًا- على المصالح المترتبة على تشريع الأحكام وامتثالها، كدفع المشقة عن المسافر برُخَصِ السفر، وحفظ العقل بتحريم المسكرات.

لكن تُجُوِّزَ في إطلاق لفظ (المعانى) على الأوصاف الضابطة المعروفة بالْعِلَلِ والْمَظَانِّ[3].

(١) المفردات في غريب القرآن، الرَّاغب الأصفهاني (ص: ٣٥٥)، مادة (عقل).

(٢) ينظر: أساس البلاغة (ص: ٤٣٨)، المصباح المنير، الفيومي (ص: ٤٣٤)، مادة (عنا).

(٣) ينظر: كشف الأسرار، عبد العزيز البخاري (١/١٢)، (٣/٢٩١)، أدب القاضي، الماوردي (١/٥٣٨-٥٣٩).

وقد أنكر الإمام ابن حزم صحة إطلاق كلمة المعنى على الْعِلَّةِ، تَبعًا لإنكاره التَّعْلِيلَ والقياسَ[(١)].

ولقد استعمل الإمام الماوردي عبارة (غير معقول المعنى) بمعنى غير معلوم الْعِلَّةِ، جَرْيًا على الإطلاق الثاني لكلمة المعنى، واستعمله الإمام أبو يعلى الحنبلي[(٢)] بمعنى عدم معرفة مدلول اللفظ اللغوي جَرْيًا على الإطلاق الأول له، كُلٌّ منهما عند تعريف (المتشابه)[(٣)].

وهذا التركيب هو أشهر مرادفات الحكم التَّعَبُّدِيِّ، وقد يرد بصيغة الجملة الفعلية، تَعْرِيفًا للحكم التَّعَبُّدِيِّ: فيقال (ما لا يعقل معناه).

ولا يدلُّ هذا التركيب في اللغة ولا في الاصطلاح على أن غير معقول المعنى مخالفٌ لقضايا العقول الصحيحة المعلومة، ولا أن الحكم الموصوف به خَالٍ عن الحكمة، مُجرَّدٌ عن المصلحة في الواقع ونفس الأمر، بل يقصد به نفي إدراك المعنى والعلم به.

ولذلك تعقَّب أبو الحسن الأبياريُّ الجوينيَّ في قوله: "نجري قياس الشبه فيما لا يعقل معناه"[(٤)].

فقال الأبياريُّ: "فَهِمَ من قول الأصوليين: لا يعقل معناه، أي لا معنى له، وليس هذا بصحيح.. فإنهم أرادوا بذلك ما لم يظهر لهم المعنى فيه، ولا يلزمُ من عدم الظهورِ القطعُ بالعدم"[(٥)].

وقد فسَّر بعض الأحناف مصطلح (عدم المعقوليَّة) بأنه: عدم استقلال العقل بإدراك الحكم.

وهذا التفسير مُخَالِفٌ تمام المخالفة لمراد العلماء من إطلاق مصطلح (عدم المعقولية)؛ لأنَّ المقصود من دعوى التَّعَبُّدِ هو منع القياس ونحوه، وذلك مُرْتَبِطٌ بالعلَّةِ في حالة عجز المجتهد عن إدراكها، لا بالحكم من حيث عدم استقلال العقل بدركه[(٦)].

---

(١) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام (٢/٦٠٤).

(٢) هو: أبو يعلى محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن أحمد بن الفراء البغدادي الحنبلي، شيخ الحنابلة، صاحب التصانيف البديعة، منها: الأحكام السلطانية، والعدَّة في أصول الفقه (ت:٤٥٨هـ). ينظر: طبقات الحنابلة (٢/١٩٣)، الفتح المبين (١/٢٥٨).

(٣) ينظر: ينظر أدب القاضي (١/٣٢٣)، العدَّة في أصول الفقه (٢/٦٨٦).

(٤) البرهان (٢/٥٥-٥٦).

(٥) التحقيق والبيان (٣/٢٦٣-٢٦٤).

(٦) ينظر: التلويح، التفتازاني (٢/٢١٨).

والحاصل: أن مصطلح (غير المعقول) يرد في علم الأصول لأربعة معانٍ:

المعنى الأول: عدم إدراك علة الحكم الشرعي، وهو حقيقة الحكم التَّعَبُّديِّ.

المعنى الثاني: عدم معرفة المدلول اللغوي للنص الشرعي، وهذا المعنى ذهب إليه بعض العلماء في تفسير (المتشابه).

المعنى الثالث: مخالفة الحكم الشرعي لقضايا العقول المعلومة، وهذا المعنى لا وجود له في الشرع الإسلامي؛ لأن العقل الصريح لا يناقض النقل الصحيح.

المعنى الرابع: عدم استقلال العقل بإدراك الحكم الشرعي، وهذا له تَفْصِيلٌ مُبَيَّنٌ في مسألة التحسين والتقبيح في مباحث الحكم الشرعي في علم الأصول.

الرابع: الحرفية ومسلك الظاهرية:

الحرفية من الأمور المشتبهة بالتَّعَبُّدِ باعتبار اختصاص الحكم بمورده، المباينة له في القبول؛ فإن التَّعبُّدَ مَقْبولٌ، والحرفية ومسلك الظاهرية مَرْدُودٌ.

ومُرادِي بالحرفية: عدم اعتبار الْعِلَّةِ الشرعية وترك العمل بمقتضاها، بعد ظهورها مستوفية لشروط القبول.

وهي إمَّا حرفية الظاهرية ونفاة القياس: وحقيقتها: إنكارُ التَّعْلِيل، ورَفْضُ الْعِلَّةِ بعد ظهورها، واستكمالها شروط القبول؛ بدعوى كفاية ظواهر النصوص في بيان الأحكام.

وإطلاقُ لفظ التَّعبُّدِ على مسلك الظاهرية مُسْتعملٌ في كلام العلماء، ومنه قول ابن دقيق العيد: "الظاهريُّ لا يرى بالغسل إذا وقع اللُّعاب في الإناء من غير وُلُوغٍ، وهذا زيادةٌ في التَّعبُّدِ"(١).

وإمَّا حَرفِيَّةُ القائلين بالقياس والتَّعْلِيل: فحقيقتها: الجمودُ على ظواهر النصوص، والإعراض عن العمل بموجب الْعِلَّةِ الصَّحيحةِ الظَّاهرةِ.

وقد جعل الجويني ذلك وُقُوعًا في مسلك الظاهرية، فقال-: "وقد يَغْلُو الْمُتَّبِعُ للفظ الشَّارع؛ فيقعُ في مسلك أصحاب الظَّاهِرِ"(٢).

---

(١) شرح الإلمام (١/٣٧٠).

(٢) نهاية المطلب (٥/٢١٤)، ينظر: الأشباه والنظائر، التَّاج السبكي (٢/١٩١).

ومن القواعد التي يظهر منها هذا الجمود: رأيُ الحنفية في تعليق الحكم بالمظنَّة مع القطع بانتفاء المئنَّة(١).

قال ابن الهمام الحنفي(٢): "المظنة يجوز التَّعْلِيلُ بها مع العلم بانتفاء حِكْمَتِهَا"(٣).

ولقد تَفرَّعَتْ على هذا الرَّأْيِ مَسَائِلُ يُظَنُّ انْدِرَاجُها تحت مفهوم التَّعبُّدِ وليست منه، ومن ذلك: إثبات الحنفية نسب ولد مَغْرِبيَّةٍ تزوجها مَشْرِقِيٌّ، ثم أتت بولد لستة أشهر من العقد، مع القطع بانتفاء اجتماعهما؛ تمسُّكًا بصورة العقد مع الجزم بِخُلِوِّ هذه الصورة عن معنى التنسيب الذي هو (الوطء أو إمكانية الوطء بالدُّخول والخلوة).

مع التنبيه على أن باب النَّسَب وإثباته معقول المعنى بالاتِّفاقِ(٤).

---

(١) هذه المسألة معروفة بـ(هل الأحكام الشرعية بصورة أسبابها أو بمعانيها)، ولقد فهم أن الحنفية ذهبوا إلى أن الأحكام بصورة الأسباب، وأن الجمهور ذهبوا إلى أنها بمعانيها. ينظر: تخريج الفروع عل الأصول، الزنجاني (ص: ٢٦٢)، الأشباه والنظائر، التَّاج السبكي (١٧٦/٢).

(٢) هو: كمال الدين محمد بن همام الدين عبد الواحد بن عبد الحميد السيواسي السكندري الحنفي، الشهير بابن الهمام، من مؤلفاته: التحرير في أصول الفقه، وشرح فتح القدير في الفقه الحنفي (ت:٨٦١هـ). ينظر: البدر الطالع (٢٠١/٢)، الفتح المبين (٣٦/٣).

(٣) شرح فتح القدير (٣٠٥/٣).

(٤) لقد انبرى السمعاني لمناقشة هذه المسألة متعقِّبًا على الدبوسي؛ وبيَّن ما في رأي الحنفية من الحرج، فقال: "في النكاح لا نقول: إن نفس النكاح يُثْبِتُ النسب، بل النسب عندنا بتوهُّم الماء، وهو إمكان الوطء، ويثبت بنفس الإمكان احتياطًا للنسب، ثم الزوج إذا علم أن الولد ليس منه، فقد جعل الشَّرْعُ له سبيلاً إلى نفيه باللعان، وإنما الشأن في قولهم؛ فإن عندهم يثبت النسب بلا ماءٍ، ولا توهُّم ماءٍ!

ثم نقول: لا يثبت اللعان إلا في موضع مخصوص من شخص مخصوص على ما عُرِف.

فثبوت النَّسبِ لهذا الولد الذى نقطع أنه ليس من هذا البائس، ويصير ربقة في عنقه، ولا سبيل له إلى التخلص منه بحال، كذلك في المواضع التي لا يرون اللعان بحال، وفى الأشخاص الذين لا يرون إيجاب اللعان عليهم، فهذا من الحرج والضرر الذى لا يجوز أن تُطْلِقَ حِكْمَةُ الرَّبِّ وتَفَضُّلُهُ على عباده، وحسنُ نظره لهم- مثلَه، وكيف يأخذ الشَّرْعُ ولد زنا، فيضعه في حِجْرِ إِنْسَانٍ، ويلحقه به، ثم لا يجعل له سبيلاً في التخلص منه، ولا قُبْحَ ولا فَظَاعَةَ فوق هذا! ولا نفرة في القلوب، ولا ضرر في النفوس أشد من هذا!.

فدلت حكاية مذهبهم على بطلانه، وما كانت حكايته مغنية عن إقامة الدليل على فساده، فيعلم قطعًا خطأ قائليه.

ويجوز أن يقال في مثل هذه المسألة: إن المخالف قد أخطأ، ونحكم بخطئه، ونقول: لو حكم حاكمٌ بثبوت النسب في مثل هذه المواضع ينبغى ألا يَنْفُذَ حُكْمُهُ". القواطع (١١٥٤/٣).

ومن الفروع المتأثرة بها: أن الإنسان إذا بال في الماء الكثير غير المستبحر، ولم يغيره، فإن الماء ينجس، وإذا بال فيه غير الإنسان، كالكلب والخنزير فلا ينجس؛ فيكون بول الآدمي مُنَجِّسًا دون بول الكلب؛ اتِّباعًا لدلالة ظاهر النَّصِّ، وهذا قَوْلٌ في الفقه الحنبليِّ(١).

ولقد عَلَّقَ ابن دقيق العيد على هذا الرأي بقوله: "والوقوف على مُجَرَّدِ الظاهر ههنا مع وضوح المعنى وشموله لسائر الأنجاسِ- ظاهرية محضة"(٢).

والحاصلُ: أنه لا علاقة بين التَّعبُّدِ -بمعناه الاصطلاحي- وبين الحرفية ومنهج الظاهرية إلا في صورة النتيجة:

- **لأن التَّعَبُّدَ:** هو عدم إدراك الْعِلَّةِ.
- **والظاهرية:** هي الجمود على ظواهر النصوص ورَفْض الْعِلَلِ الشرعية إِنْكارًا للتعليلِ والقياس.
- **والحرفية:** هي ترك إعمال العلل الشرعية الْمُؤَثِّرة بما لا يَستقيمُ حُجَّةً للترك في واقع الأمر.

والواقع: أنَّ الوقوف عند ظاهر النَّصِّ -مع ظهور الْعِلَّة مستوفية لشروط القبول- موجودٌ في كُلِّ المذاهب، وسببُه تأثير الأدوات الاجتهادية الأخرى على حكم المسألة المبحوث عنها، كالاحتياط مَثَلاً؛ لذا ينبغي ألا يُجْزَمَ بتخطئة المذاهب إليه إلا بعد قيام مقتضي الجزم.

الخامس: التحكم والاحتكام والتَّحَكُّمِيُّ:

يمكن القول -بعد التتبع والاستقراء في مواقع استعمال كلمة (التَّحَكُّمِ)- بأنَّ الأصوليين يستعملونه في معنيين:

المعنى الأول: الدَّعوى بلا دَلِيلٍ(٣).

وهو بَاطِلٌ بالإجماع، قال الجويني "التَّحَكُّمُ المحضُ..بَاطلٌ من دين الأمَّةِ"(٤)، وذكر مثله

---

(١) ينظر: المغني، ابن قدامة (٥٦/١).

(٢) إحكام الأحكام (٦٣/١).

(٣) نزهة الخاطر العاطر (٦٦/٢).

(٤) البرهان في أصول الفقه، الجويني (٥٢٢/٢).

السَّمْعاني[١]، والغزالي[٢].

ويدخل في ذلك ما يلي:

١- إثْباتُ الحُكْم بلا دَلِيلٍ.

٢- التَّرْجيحُ بلا مُرَجِّحٍ[٣].

٣- التخصيصُ بلا مُخصِّصٍ، أو التقييدُ بلا مُقيِّدٍ[٤].

٤- التأويلُ بلا دَليلٍ[٥].

٥- نَصْبُ العِلَلِ الشَّرْعيَّــةِ بدون دَليلٍ[٦].

٦- القياسُ بلا عِلَّةٍ[٧].

٧- التفريقُ بين ما عُرِف فيه التماثل بلا فَارقٍ مُعتبرٍ[٨]، أو الجمع بما الأصل فيه التفريقُ بلا جَامعٍ مُعْتبرٍ[٩].

ويطلق الإمام ابن حزم (التَحَكُّمَ) كثيرًا على الطُّرُقِ الاجتهادية التي تخــالف منهجــه الظاهريَّ[١٠]؛ لأنه يرى -على ما يبدو- أنَّ رأيَ مُخَالِفِيهِ مجرَّدُ دعوى، خَالٍ عن الدَّلِيلِ.

المعنى الثاني: عدم إدراك علة الحكم أو حكمته؛ فيكون مرادفًا لِلتَّعبُّدِ.

والمناسبة بين التَّعبُّدِ والتَّحَكُّمِ:

أنَّ **التَّعبُّدَ** هو: طلب التسليم بالحكم من غير بيان مُوجِبه، عِلَّةً كانت أو حِكْمَةً.

والتَّحَكُّم هو: طلبُ الخصم تسليمَ المُخالِفِ لرأيه من غير دَلِيلٍ، فيشتركان في طلــب التسليم بدون مقتضٍ ظَاهِرٍ.

---

(١) ينظر: القواطع في أصول الفقه (٩٦٩/٣).

(٢) ينظر: المنخول (ص: ٢٢٨).

(٣) ينظر: التقرير والتحبير، ابن أمير الحاج (١٧٣/٣).

(٤) رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، التَّاج السبكي (٩٩/٢).

(٥) ينظر: البرهان في أصول الفقه، الجويني (٣٣٨/١)، القواطع في أصول الفقه، السَّمْعاني (٦٣٥/٢).

(٦) القواطع في أصول الفقه، السَّمْعاني (٩٦٩/٣).

(٧) البرهان في أصول الفقه، الجويني (٤٨٧/٢)، والموافقات، الشاطبي (١٣٦/٣).

(٨) المبسوط، السرخسي (٣٥/١٢).

(٩) ينظر: البرهان في أصول الفقه، الجويني (١٠٤/١).

(١٠) ينظر: المحلى (٢٦٠/١، ٦٣/٣)، الإحكام في أصول الأحكام (٢٢٦/١).

ومن شواهد إطلاق التحكم على التَّعَبُّدِ: قول الإمام الغزالي: "عُلِمَ من الصحابة -رضي الله عنهم- اتِّباعُ العلل، واطِّراحُ تنـزيل الشرع على التَّحَكُّمِ ما أمكن"[(١)].

وقول ابن قدامة الحنبلي[(٢)]: "ومتى أمكن تعليل الحكم تعيَّن تعليلُه، وكان أولى من قهر التَّعبُّدِ، ومرارة التَّحكُّمِ"[(٣)].

وأما كلمة (الاحتكام) فقد استعملها الغزالي بمعنى التَّعبُّدِ فقال: "ونعني بالاحتكام: ما خفي علينا وَجْهُ اللُّطْفِ فيه"[(٤)].

وإطلاق كلمة (التَّحَكُّميِّ) أو (الْحُكْمِيِّ) على التَّعَبُّدِيِّ ورد عن الفقهاء في تعريف طهارة الحدث، وفي مواضع أخرى، ومن ذلك قول ابن الهمام: "واشتراط العدد في الشهادة أمر تحكميٌّ في الشهادة، يعني: تعبديٌّ"[(٥)].

وبعد هذا التوضيح والبيان حول تعريف الحكم التَّعَبُّدِيِّ، والألفاظ ذات الصلة، فإنَّ المقام يقتضي النظر في مسألة (هل التَّعَبُّدِيَّاتُ متضمِّنة لمصالح خفيت علينا، أو هي خالية عن المصالح في الواقع ؟)؛ إذ هي من مُتَمِّمَاتِ تَصَوُّرِ حقيقة التَّعَبُّدِ، وهي التي سنبحثها في المطلب القادم.

---

(١) المستصفى (٢/٣١٠).

(٢) هو: موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد ابن قدامة المقدسي الحنبلي، الفقيه الأصولي، من تصانيفه النافعة: المغني في شرح مختصر الخرقي، وروضة الناظر وجُنَّة المناظر (ت: ٦٢٠هـ). ينظر: البداية والنهاية (١٣/٩٩)، ذيل طبقات الحنابلة (١/٢٣٧).

(٣) المغني (٢/٤٧١).

(٤) شفاء الغليل (ص: ٩٦).

(٥) شرح فتح القدير (٧/٣٨٢)، وينظر: شرح التلويح على التوضيح، التفتازاني (٢/٢١٤).

المطلب الثاني: الحكم التعبدي بين وجود الحكمة الخاصة فيه وعدمه

إنَّ رِعَايَةَ الشَّارِعِ الحكيم لمصالحِ الأنام، وبناء شريعته المباركة على الحِكَمِ- لمن آثار الكمالات الثابتة له تعالى، ورحمته الواسعة بعباده، ونفوذ مشيئته، وسعة علمه، وكمال قدرته، وتمام حكمته.

فالله سبحانه تعالى عَلِيمٌ حَكِيمٌ، أمر ونهى لِعِلْمِهِ بما أَوْدَعَ في شَرْعِهِ من المصالح التي تُحقِّقُ سعادةَ العباد في الدَّارين(١).

ومن المعلوم أنَّ الأحكام الشَّرْعِيَّةَ مُرَكَّبَةٌ من مجموع أمرين: ابتلاء العباد، وتحقيق مصالحهم الدنيوية والأخروية، فلا يخلو عنهما حُكْمٌ بِحَالٍ(٢).

ولقد دَلَّت على ذلك نُصُوصٌ كثيرة من الكتاب والسنة، ومن أظهرها قوله تعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ ٱلْمُجَٰهِدِينَ مِنكُمْ وَٱلصَّٰبِرِينَ وَنَبْلُوَا۟ أَخْبَارَكُمْ﴾[محمد: ٣١]، وقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَيَبْلُوَنَّكُمُ ٱللَّهُ بِشَىْءٍ مِّنَ ٱلصَّيْدِ تَنَالُهُۥٓ أَيْدِيكُمْ وَرِمَاحُكُمْ لِيَعْلَمَ ٱللَّهُ مَن يَخَافُهُۥ بِٱلْغَيْبِ ۚ فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَلَهُۥ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[المائدة: ٩٤].

ولقد قال ابن دقيق العيد: "الامتحانُ والتَّكْلِيفُ أمرٌ مَعْلُومُ الاعتبارِ في الْجُمْلَةِ في الأحكام"(٣).

وخُذْ مِثَالاً على تَرَكُّبِ الأَحْكام من معنى الابتلاء والمصالح مَعًا: مشروعية القصاص والحدود، فإنها بَلاَءٌ شَدِيدٌ للقاتل والمحدود، لكنَّها محقِّقَةٌ -في الوقت نفسه- لِعَدَّة مصالح جَلِيَّةٍ:

الأولى: مصلحةٌ تعود إلى الجاني؛ إذ هي مطهرة له من جُرْمِهِ، ورادعة له من معاودة الجناية.

الثانية: ومصلحةٌ تعود إلى المجتمع؛ إذ هي وسيلة لحماية دينهم، ونفوسهم، وعقولهم، وأموالهم، وأعراضهم، وزاجرة عن ارتكاب الفواحش، والجرأةِ على الجنايات.

---

(١) ينظر: فواتح الرحموت (٢/٣١٩).

(٢) ينظر: أصول السرخسي (٢/١٤٨).

(٣) شرح الإلمام (١/٥٢٦).

الثالثة: ومَصْلَحَةٌ تعود إلى المجني عليه وأوليائه؛ إذ هي وَسِيلَةٌ لشفاء الصُّدُورِ، وإزالة الذُّحُولِ عن النفوس.

لكن الابتلاء في أحكام هذه الشريعة المحمدية المباركة وَسِيلَةٌ لتحقيق السعادة الدائمة في الدنيا والآخرة، وطَرِيقٌ للوصول إليها، ولله في كُلٍّ من الغاية والوسيلة حِكْمَةٌ بالغة.

وهو ابتلاءُ حِكْمةٍ ورحمةٍ، وليس ابتلاءَ عَبثٍ وإعناتٍ؛ لأنه ابتلاء من لدن عليم حكيم.

ولْيُعْلَمْ -بعد ذلك- أنه قد أُثِرَ عن الأصوليِّين خِلَافٌ في وجود المصلحة في جميع أحكام الشريعة، أو أنَّ بعضها قد ينفرد به جانب الابتلاء والامتحان، بحيث يمكنُ أن يكون خَالِيًا عن جميع أنواع المصلحة بما فيها مصلحة الثواب والعقاب، أو عن جميعها إلا مصلحة الثواب والعقاب.

وقَضِيَّةُ انفراد الابتلاء بمشروعية بعض الأحكام لا يمكن تصوُّرها إلا في الأحكام التَّعَبُّدِيَّةِ التي تخفى فيها المصالح؛ إذْ دعوى خُلُوِّ الحكم عن المصلحة مع ظهورها غير مُتصوَّرة، وهي من المحال؛ ومن هنا احتاج الأمر إلى تحرير صورة القضية، وسيتم توضيحها في فرعين:

الفرع الأول: تحرير صورة المسألة وبيان الحكمة المتنازع فيها

أ- تحرير محل النِّزع:

الذي يظهر لي من مجموعِ كلام الأصوليِّين -والعلم عند الله- أن المسألة مفروضةٌ في الأحكام التَّعَبُّدِيَّةِ الْمُحْكَمَةِ.

وبناءً على ذلك فإنه يخرج من مَحَلِّ النِّزَاعِ ما يلي:

١- الأحكام المُعَلَّلَةُ بأحد مسالك الْعِلَّة المعتبرة، سواء ظهرت مناسبتها أم لا؛ لأنَّ صحة التَّعْلِيل بها دَليلٌ على وجود المصلحة.

وقد أشار صاحب مراقي السعود إلى هذا بقوله:

لم تُلْفَ في المُعَلَّلاَتِ عِلَّهْ ... خَالِيَة من حِكْمَةٍ في الجملةْ

وربما يُعْوِزُنا اطِّلاعُ ... لكنَّه ليس بـه امتناعُ[٢]

فقوله: (في المُعَلَّلاَتِ) احْتِرَازٌ عن التَّعَبُّديَّاتِ التي هي مَحَلُّ النِّزَاعِ، وبناءً عليه يَتَعَيَّنُ

---

(١) التحقيق والبيان (١٢٨/٣).

(٢) مراقي السعود مع نشر البنود، الشنقيطي (٨٦/٢).

إِبْدَالُ عنوان المسألة من (هل يجوز خُلُوُّ بعض الأحكام الشرعية عن حكمة في الواقع) إلى العنوان: (هل يجوز خُلُوُّ الأحكام التَّعَبُّدِيَّةِ عن حكمة في الواقع)؛ لأنَّ هذا البعضَ المفترضَ جوازُ خُلُوِّه عن الحكمة هو التَّعَبُّدِيُّ لا غير.

٢- يخرج من صورة المسألة الأحكام المنسوخة -سواء كانت تعبُّديَّةً أم مُعَلَّلَةً-؛ لأنَّ الحكم إذا نسخ مُطْلَقًا زالت حكمته مُطْلَقًا[١].

وحينئذٍ فلا ضيرَ على من قال: إنه غير متضمن لحكمة بعد نَسْخِهِ، وهذا ظَاهِرٌ، وإنما ذَكَرْتُه تَبَعًا لابن تيمية، حيث قال: "ما نُسِخَ زالت حكمته وصارت في بدله كالقبلة"[٢].

٣- وقد أخرج ابن تيمية من صورة الْمَسْأَلَةِ الأحكامَ التَّعَبُّدِيَّةَ غير المقصودة بذاتها، وهي التي ظهر أنَّ الشارع الحكيم قصد بها مُجَرَّدَ الابتلاء والامتحان، فهو يرى أنَّ مصلحة الطاعة ومفسدة العصيان كَافِيَةٌ لتعليل هذا الصنف من الأحكام، ولا يحتاج إلى مَصْلَحَةٍ زائدةٍ على ذلك.

ويعرفُ ذلك بنسخ الحكم قبل التَّمَكُّنِ من العمل، كما في قصة إبراهيم -عليه السلام- لما أمر بذبح ابنه، وقصة الأقرع والأبرص والأعمى لما طلب منهم إعطاء ابن السبيل، فامتنع الأبرص والأقرع فسلبا النعمة، وأما الأعمى فبذل المطلوب، فقيل له: أمسك مالك، فإنما ابتليتم، فقد رضي عنك، وسخط على صاحبيك.

وقد يقال: إنَّ قَصْدَ الابتلاء يظهر في أحكام الشَّرائع السَّابقة أكثر من شريعتنا المباركة، كنهي أصحاب طالوت عن الشرب من النهر إلا غرفة واحدة، ووجوب حرق الغنائم، ووجوب قَرْض موضع النَّجاسة من الثَّوب.

قال ابن تيمية: "فقد يُؤْمَرُ العبدُ وَيُنْهَى، وتكون الحكمة طاعتَه للأمر وانقيادَه له وبذله للمطلوب". وقال: "الأمر الذي هو ابتلاءٌ وامتحانٌ يحضُّ عليه من غير منفعة في الفعل، متى اعتقده العبد وعزم على الامتثال حصل المقصود...وهذا هو الحكمة الناشئة من نفس الأمر والنهي، لا من نفس الفعل"[٣].

٤- وكذلك يرى العزُّ ابن عبد السَّلام أنَّ الأحكام التي وردت بتحريم الطَّيِّبات؛ عُقُوبَةً

---

(١) فقولي: (مطلقًا) للتنبيه على أنَّ الحكمة تزول مطلقًا إذا كان النَّسْخُ للحكم والتلاوة، أمَّا إذا كان النسخ لأحدهما، فإن حكمة الآخر تبقى.

(٢) مجموع الفتاوى (١٤/١٤٤).

(٣) المصدر السابق (١٤/١٤٥).

على المخالفة والعناد، لا يُطْلَبُ فيها مَصْلحةٌ خَاصَّةٌ، بل يكفي فيها أنها للعقوبة مع مصلحةِ الثَّواب الأخرويِّ.

قال: "فإن قِيلَ: هل يحرم الرَّبُّ ما لا مفسدة فيه؟ قلنا: نعم، قد يُحَرِّمُ الرَّبُّ ما لا مفسدة فيه عقوبةً؛ لمخالفته وحرمانًا لهم، أو تَعَبُّدًا.

أما تحريم الحرمات[1]؛ فكما حَرَّمَ على اليهود كُلَّ ذي ظُفرٍ، وكما حرم عليهم الثُّروب من البقر والغنم؛ عقوبةً لهم لا لمفسدة في ذلك، ولو كان فيه مفسدةٌ لما أحلَّ ذلك لنا مع أنَّا أكرمُ عليه منهم، وقد نصَّ على ذلك بقوله: ﴿ذَٰلِكَ جَزَيْنَٰهُم بِبَغْيِهِمْ﴾[الأنعام: ١٤٦]، وبقوله: ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَٰتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ﴾[النساء: ١٦٠].

وأما تحريم التَّعَبُّدِ؛ فكتحريم الصيد في الإحرام، والدُّهن والطيب واللباس، فإنها لم تحرم لصفة قائمة بها تقتضي تحريمها، بل لأمر خارج عن أوصافها، وصار ذلك بمثابة أكل مال الغير، فإنه لم يحرم لصفة قائمة به، وإنما حرم لأمر خارج"[2].

والحاصل: أنَّ الأحكام المُعَلَّلَةَ الْمُحْكَمَةَ خَارجَةٌ من محل النِّزَاعِ -والله أعلم-، أمَّا ما عدا ذلك مما يفهم خروجه من كلام الْعِزِّ وابن تيمية؛ فَمَحَلُّ نَظَرٍ؛ إذْ يمكن أن تكون فيه مصلحةٌ خَاصَّةٌ، لكنها غير قائمة في مَحَلِّ الْحُكْمِ، اللهمَّ إلا ما ذَكره ابن تيمية من الأحكام المنسوخة قبل التمكن من العمل، فمصالحها منحصرة في حِكْمَة الامتثالِ لا غير.

ب-حقيقة الحكمة المتنازع في وجودها في الأحكام التَّعَبُّدِيَّةِ:

الظَّاهر من تقرير الأصوليِّين أنهم مختلفون في تحديد الحكمة الخفية المتنازع في وجودها في الأحكام التَّعَبُّدِيَّةِ على مذهبين:

المذهبُ الأوَّل: إنَّ المصلحة المتنازع في وجودها في التَّعَبُّدِيَّاتِ هي: مَصْلَحَةٌ زائدةٌ على مصلحة ثواب الامتثال، تختصُّ بالحكم.

أمَّا حكمة الجزاء الأخروي وثواب الامتثال، فهي ملازمةٌ لامتثال جميع الأحكام الشرعية، فلا يخلو عنها حُكْمٌ شَرْعِيٌّ بِحَال.

وهذا مذهب عامة أهل العلم، وهو الصَّحيحُ المتعيِّنُ؛ لدلالة نصوص شرعية متواترة على أنَّ فعل الأوامر وترك النواهي سبب دخول الجنَّة والنجاة من النَّار.

---

(١) أرى أن هذا اللفظ هو (الحرمان) لا (الحرمات)، لدلالة ما قبله.

(٢) قواعد الأحكام (٣٦/١).

وقد ورد هذا التقرير في الموسوعة الكويتية في قولها: "المراد بالحكمة هنا: مصلحة العبد من المحافظة على نفسه، أو عرضه، أو دينه، أو ماله، أو عقله.

أمَّا مصلحته الأخروية -من دخول جنَّة الله تعالى، والخلاص من عذابه- فهي ملازمة لتلبية كُلِّ أمر أو نهي، تَعَبُّديًّا كان أو غيره"(١).

طرق العلماء في إخراج حكمة الطاعة من الخلاف:

ولأهل العلم في إخراج حِكْمَةِ الطَّاعة من محل النِّزَاعِ عِدَّةِ أساليب منها:

١- التَّصْرِيحُ باستثنائها، وقد ورد ذلك عن العزِّ ابن عبد السلام، وصاحب مراقي السعود، ومحمد الأمين الشنقيطي(٢).

قال عِزُّ الدِّينِ: "ويجوز أن تتجرَّدَ التَّعَبُّدَاتُ عن جلب المصالح ودرء المفاسد، ثم يقع الثواب عليها بناءً على الطَّاعة والإذعان من غير جلب مصلحة غير مصلحة الثواب، ودرء مفسدة غير مفسدة العصيان؛ فيحصل من هذا أن الثواب قد يكون على مجرد الطواعية من غير أن تحصل تلك الطواعية جلب مصلحة أو درء مفسدة، سوى مصلحة أجر الطواعية"(٣).

٢- تَقْيِيدُ المعنى في ترجمة المسألة بـ(المتخصِّ) فيقولون: (هل التَّعَبُّديُّ مشروع لمعنى يختصُّ به في الواقع أو لا؟)، وذلك للاحتراز عن المعنى العام الذي يصلح أن يُعَلَّلَ به جميع أحكام الشارع الحكيم.

قال ابن تيمية: "إنَّ الله تعالى يختصُّ ما يختصُّه من الأعيان والأفعال بأحكامٍ تخصُّه، يمتنع معها قياس غيره عليه، إمَّا لمعنى يختصُّ به لا يوجد بغيره، على قول أكثر أهل العلم، وإما لمحض تخصيص المشيئة على قول بعضهم"(٤).

٣- منعُ خُلُوِّ الحكم من مجموع المصلحتين: المصلحة العاجلة والآجلة، وتجويز خُلُوِّه عن المصلحة العاجلة، فيكون في ذلك دَلِيلٌ على أنَّ صاحب القول يستثني المصلحة الآجلة من محل النِّزَاع.

---

(١) (١٢/٢٠١).

(٢) ينظر: قواعد الأحكام (١/١٨)، (٢/٢٣٩)، نشر البنود (٢/٨٦)، نثر الورود (٢/٤٦٧).

(٣) المصدر السابق مع الصفحة نفسها.

(٤) مجموع الفتاوى (١٧/٤٨٢)، ينظر: قواعد الأحكام (١/٢٠٥)، إعلام الموقعين (٣/٣٠٢).

وقد حَرَّرَ ابن الشاط المالكي(١) محل النِّزَاعِ بهذه الطريقة، فقال -مُعْتَرِضًا على القرافيِّ في القول برعاية المصالح في جميع الأحكام الشرعية-: "إن أراد بالمصالح المنافع على الإطلاق، دُنْيَوِيَّةً كانت أو أُخْرَوِيَّةً فذلك صَحِيحٌ، وإن أراد بها المنافع الدُّنْيَوِيَّةَ خَاصَّةً، فذلك من مجوّزات العقل لا من موجباته"(٢).

وبهذا يهتدى لفهم قول من يُصَرِّحُ بأَنَّ الحكم الشرعي لا يخلو عن حِكْمَةٍ بِحَالٍ، ثُمَّ يُجَوِّزُ خُلُوَّ التَّعَبُّديِّ عن الحكمة، كالعز ابن عبد السلام، فإنَّه مِمَّنْ صرَّحَ بجواز خُلُوِّ التَّعَبُّديِّ عن الحكمة الخاصَّةِ، ثمَّ ذكر أنَّ الحكم الشَّرْعِيَّ لا يَنْفَكُّ عن مجموع المصلحة العاجلة أو الآجلة في قوله: "اعلم أَنَّ الله -سبحانه- لم يَشرَعْ حُكْمًا من أحكامه إلا لمصلحة عاجلة أو آجلة، أو عاجلة آجلة؛ تفضُّلاً منه على عباده.

إذ لا حَقَّ لأحد منهم عليه، ولو شرع الأحكام كُلَّها خَلِيَّةً عن المصالح، لكان قِسْطًا منه وعَدْلاً، كما كان شَرْعُها للمصالح إحْسَانًا منه وفَضْلاً"(٣).

المذهب الثاني: يرى أصحابه جواز خُلُوِّ التَّعَبُّدِيِّ عن حكمة الامتثال، كما يجوز خُلُوُّهُ عن غيرها.

قال ابن تيمية: "وإذا قُدِّرَ أنَّ الفعل ليست فيه حِكْمَةٌ أَصْلاً؛ فهل يصير بنفس الأمر فيه حكمة الطاعة؟ وهذا جَائزٌ عند من يقول بالتَّعبُّدِ المحض، وإن لم يَقُلْ بجواز الأمر لِكُلِّ شيءٍ؛ لكن يجعل من باب الابتلاء والامتحان، فإذا فعل صار العبد به مُطِيعًا"(٤).

فحكمة الطاعة -عندهم- في التَّعَبُّدِيِّ مَحَلُّ جَوَازٍ، فَجَوَّزُوا أن تكون مشروعيَّته لمجرد الابتلاء بالطاعة دون أنْ يترتَّبَ على الامتثال مصلحةٌ للمكلَّفين مُطْلَقًا(٥).

---

(١) هو: أبو القاسم، قاسم بن عبد الله بن محمد بن الشاط الأنصاري السبتي المالكي، الأصولي الفقيه النَّظَّار، من تصانيفه: إدرار الشروق على أنواء الفروق، وتحفة الرائض في علم الفرائض (ت:٧٢٣هـ). ينظر: الديباج المذهب (ص: ٢٢٥)، وشجرة النور الزكية (ص:٢١٧).

(٢) إدرار الشروق مع الفروق (٢/٢٦٢-٢٦٣)، وينظر: (٢/٢٣٩).

(٣) شجرة المعارف (ص: ٣٠٠).

(٤) مجموع الفتاوى (١٤/١٤٥).

(٥) الإحكام، ابن حزم (٨/٦٠٦-٦٠٧).

الفرع الثاني: أقوال الأصوليين في المسألة

اخْتَلَفَ العلماءُ في جواز خُلُوِّ التَّعَبُّدِيِّ عن الحكمة الْخَاصَّةِ في نفس الأمر على ثلاثة أَقْوَالٍ:

القول الأول: إنَّ الْحُكْمَ التَّعَبُّديَّ خَالٍ عن حِكْمَةٍ خاصَّة في واقع الأمر، غير مُتضمِّنٍ لها، لا ظَاهرًا ولا بَاطِنًا.

وهذا مذهب النفي: وهو مقتضى رأي القائلين بالتَّعبُّدِ المحضِ، كابن حزم(١).

وجعله بَعْضُ المالكية ظاهرَ كلامِ ابن رشد الجدِّ، أو دلالة كلامه(٢).

وهو مَنْسُوبٌ إلى القاضي شيخ الحنابلة أبي يَعْلَى الحنبليِّ(٣).

وهو رأيُ قِلَّةٍ من أهل العلم، إلا أنَّ الدَّسُوقيَّ نَسَبَهُ إلى أكثر الفقهاء، وأبا الحسن العدويَّ إلى الفقهاء(٤).

لكني لم أجد لهما سَلَفًا في حكاية هذه النسبة، ولا يَبْعُدُ أن يكون ذلك فَهْمًا خَاصًّا بهما، مُتأثِّرًا بالنفي الأشعريِّ للتعليل الْعَقَدِيِّ، دون أن يكونَ له عَلاقةٌ بِفَنِّ الفقه وأصوله.

دليل القول الأول:

استدل أصحاب القول الأول: بأن المشيئة الإلهية المطلقة لا تَمْنعُ أن يكونَ بعض أحكام

---

(١) ينظر: المصدر السابق مع الصفحة نفسها؛ مجموع الفتاوى (١٤/١٤٥-١٤٦).

(٢) ينظر: تفسير ابن عرفة (٢/ ٦١٨)، حاشية العدوي على شرح الخرشي (١/١٣٣)، الظاهر أنه لم يُؤْثَرْ عن ابن رشد تصريحٌ في هذه المسألة؛ لذلك نُسب إلى ظاهر كلامه، أو مدلول بعض كلامه، ولَعَلَّ مثار هذه النسبة: أنَّ ابن رشد يذكر التعبُّديَّ بنفي الْعِلَّةِ لا بنفي العلم بالْعِلَّةِ، فيقول دائمًا في مقابل الْمُعَلَّلِ: (عبادةٌ بلا عِلَّةٍ، أو بغير عِلَّةٍ)، فَفُهِمَ منه بذلك أنه يختار أنَّ التعبُّديَّ خَالٍ عن الحكمة ظاهرًا وباطنًا، ولقد ورد عنه في المقدمات الممهدات (١/٢٣٨) -في كتاب الصيام- قوله: "الصيام الشرعي ينقسم على وجهين واجب وتطوع، فالواجب ينقسم أيضا على قسمين: واجب بالنص، وواجب بالشرع.

فالواجب بالنص: هو الذي نص الله تعالى على وجوبه، وهو ينقسم على قسمين أيضا: واجب تعبد الله به عباده لغير علة، وواجب تعبدهم به لعلة. فالواجب الذي تعبدهم به لغير علة، هو صيام شهر رمضان. والواجب الذي تعبدهم به لعلة هو صيام كفارة القتل وكفارة الظهار وكفارة اليمين وقضاء رمضان"؛ فهذا النص وغيره هو الذي حملهم على نسبة هذا المذهب إليه. ينظر: البيان والتحصيل (١/١٠٨، ١٢٩، ١٥٨، ١٦٣، ٣١٥)، (٢/٢٠٧)، (٤/٤٣٩)، (٥/١٣٣، ١٣٤، ٤٧٢)، (١٢/ ٤٧١)، (١٦/٩٧، ٢٨٠، ٢٩٢، ٢٩٣، ٢٩٥).

(٣) ينظر: العدَّة في أصول الفقه (٤/١٣٦٧)، المسودة (ص: ٣٩٨)، التحرير شرح التحبير (٧/٣٣٦٤).

(٤) ينظر: حاشية الدسوقي (١/٤٠٨)، حاشية العدوي على شرح الخرشي (١/١٣٣).

الباري تعالى لحكمة، وبعضها بدون حِكْمَةٍ، والقولُ بأنَّ الْحُكْمَ لا يقعُ من الشَّارِع بدون حِكْمَةٍ تضييقٌ لمشيئته وذلك ممنوعٌ؛ لأنه فَعَّالٌ لما يُريدُ(١).

ورُدَّ بأن مشيئةَ الشارع الحكيم المطلقةَ وحكمتَه البالغة اقتضت أنَّ يكونَ جميع أحكامه لِحِكْمةٍ ومَصْلحةٍ، وهو تَفضُّلٌ وجُودٌ منه تعالى لعباده، وتَحْقيقٌ لآثار أسمائه وصفاته في خَلْقِهِ وشَرْعِهِ؛ إذ كتب على نفسه الرحمة، وحصر رسالة نبيِّه ﷺ في الرَّحمة، وأظهر لعباده مصالح غالب أحكامه؛ فكان في ذلك دِلالةٌ على أنَّ ما خلا عن الحكمة في الظَّاهر مُتضمِّنٌ لها في الواقع.

ويُؤيِّدُ هذا: أن الوحي جاء بمصالح أَشَدِّ العبادات تَوغُّلاً في التَّعَبُّدِ، كالصَّلاة ونحوها، قال محمد الأمين الشنقيطي: "الظاهر عندي أنَّ التَّعبُّديَّاتِ -أيضًا- لا تخلو من حكمة تحصل بالامتثال زائدةً على ما ذكر من تحصيل الثواب، ودرء مفسدة العقاب.

ومما يدل على ذلك أن أشدَّ التَّعبُّديَّاتِ تَوَغُّلاً في التَّعَبُّدِ: الصلاة، وقد نَصَّ تعالى على أنَّ لها حِكَمًا غير الثَّواب عليها في الآخرة، كقوله: ﴿ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ.. ﴾[العنكبوت: ٤٥]، وقوله: ﴿ وَٱسْتَعِينُواْ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى ٱلْخَٰشِعِينَ ﴾[البقرة: ٤٥]"(٢).

بل قد أقام الشَّارِعُ الأَدِلَّةَ على أنَّ ما يُخيَّلُ للعباد أنه مخالف لوجه الحكمة مملوء بالمصالح العاجلة والآجلة، ولْيُعْتَبَرْ ذلك بقوله تعالى: ﴿ وَلَوْ بَسَطَ ٱللَّهُ ٱلرِّزْقَ لِعِبَادِهِۦ لَبَغَوْاْ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَٰكِن يُنَزِّلُ بِقَدَرٍ مَّا يَشَآءُ إِنَّهُۥ بِعِبَادِهِۦ خَبِيرٌۢ بَصِيرٌ ﴾ [الشورى: ٢٧].

وبقوله تعالى: ﴿ وَلَوْ رَحِمْنَٰهُمْ وَكَشَفْنَا مَا بِهِم مِّن ضُرٍّ لَّلَجُّواْ فِى طُغْيَٰنِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴾ [المؤمنون: ٧٥](٣).

وفي قِصَّةِ موسى وخضر الواردة في سورة الكهف، وأحداث صلح الحديبية، وغير ذلك من وقائع كثيرة- ما يُشْهِدُ لهذا الأصل ويُرْشِدُ إليه.

---

(١) رفع الحاجب (٣/٣١٣-٣١٤)، البحر المحيط (١٢٣-١٢٤).
(٢) نثر الورود (٢/٤٦٧).
(٣) ينظر: شفاء العليل، ابن القيّم (٢/٥٥٢).

وإنما يلزم التَّضييقُ على مشيئته تعالى من تعميم التَّعْلِيلِ لــو لم يكــن ذلــك بمشــيئته وحكمته، وأما أنه بهما فلا تُسَلَّمُ دعوى التضييق.

بل يلزم من القول بخُلُوِّ التَّعَــبُّديِّ عن الحكمة مُطْلَقًا- إنه مَشْروعٌ عبثًا، وهو مُحَــالٌ على الله تعالى بالاتِّفاق؛ لأنَّ الصَّحيحَ في تفسير العبث أنه: الفعــل الخــالي عــن حكمــة مقصودة[١].

القول الثاني: إنَّ الحكم التَّعَبُّدِيَّ يجوزُ أن يكونَ خَالِيًا عن حِكْمَةٍ في الواقع، ويجوز أن يكون مُتَضَمِّنًا لِحِكْمَةٍ خفيت علينا.

وهذا مذهب التوقف والجواز، وهو اختيارُ العزِّ ابن عبد السلام[٢]، وابن الشَّــاطِ[٣]، ونسبه التَّاجُ السُّبْكيُّ إلى والده واختاره[٤]، وتبعه سيدي إبراهيم[٥] في المراقي[٦].

قال التَّاجُ السبكيُّ في اعتراضه على الماورديِّ لما قال في تعريف المحكم والمتشابه: "بأنَّه يحتمل أن يقال: المحكم: ما كانت معاني أحكامه معقولة: بخلاف المتشابه كأعداد الصلوات، واختصاص الصيام برمضان دون شعبان"[٧].

قال التَّاجُ السُّبْكيُّ -مُعَقِّبًا على ذلك-: "وهذا مِــنْهُ مَيْلٌ إلى أن ما يُسَمِّيه بالتَّعَــبُّدِيِّ من الأحكام له مَعْنى، ولكنا لم نطلع عليه، وهي مقالة تناسب المعتزلة.

ومنهم من لا يشترط ذلك في التَّعَبُّدِيِّ، ويقول: يجوز ألا يكون له في نفس الأمر معنى بالكلية، وهذا هو الصَّواب، فالرَّبُّ يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريدُ"[٨].

دليل القول الثاني:

استدلَّ أصحاب القول الثاني: بأن تعميم التَّعْلِيلِ بمعنى اشتمال جميع الأحكام الشــرعية

---

(١) ينظر: المحصول، الرازي (١٧٣/٥)، شفاء العليل، ابن القيم (٥٩٤/٢).

(٢) ينظر: قواعد الأحكام (١٨/١).

(٣) ينظر: إدرار الشروق (٢٦٢/٢-٢٦٣).

(٤) ينظر: رفع الحاجب (٣١٤/٣)، وينظر (٣٤٣/١).

(٥) هو: أبو محمد سيدي عبد الله بن الحاج إبراهيم الشنقيطي المالكي، الفقيه الأصولي اللغوي، من مؤلفاته: مراقي السعود لمبتغي الرقي والصعود، وطلعة الأنوار (ت:١٢٣٥هــ). ينظر: الوســيط في تــراجم أدبــاء شــنقيط (ص:٣٧)، الأعلام (٦٥/٤).

(٦) ينظر: نشر البنود (٨٦/٢).

(٧) أدب القاضي (٣٢٣/١).

(٨) رفع الحاجب (٣٤٣/١)، وينظر: أدب القاضي، الماوردي (٣٢٣/١).

على مصلحة عائدة على المكلف في دنياه من مجوزات العقول في أَمْرٍ وُجوديٍّ، وهو يفتقر في إثباته إلى دَلِيلٍ قَاطعٍ، ومع عَدَمِهِ يَجِبُ التوقُّفِ عن الْجَزْمِ بِــهِ.

وهذا الدليل مُنَاقَشٌ من وجهين:

الوجه الأول: إنَّ تعميمَ التَّعْلِيلِ، وإن كان مـــن الأمـــور الوجوديـــة إلا أنـــه مـــع ذلك حُكْمٌ شَرْعيٌّ؛ إذ هو استدلالٌ بالأدلة الشرعية علـــى أن الله تعـــالى ضَـــمَّنَ جميـــع أحكامه مصالح خاصَّة، فيكفي في إثباته ما يكفي في إثبـــات بقيـــة الأحكـــام الشـــرعية، وقد تتآزر الأَدِلَّة، والقرائن عليه إلى درجة الجزم[١].

الوجه الثاني: لا يُسَلَّمُ أنه يُشْترطُ القطع في الإخبار عن جميع الوجوديات، ويَدُلُّ على ذلك الرأيُ الصحيحُ من اختلاف الأصوليين في الاكتفاء بظنٍّ وجود عِلَّةِ الأصل في الفـــرع لإجراء القياس[٢].

القول الثالث: إنَّ الحكم التَّعَبُّديَّ مُتضمِّنٌ في الواقع لمصلحةٍ خَاصَّةٍ زَائِدةٍ على حِكْمةِ الامتثال، إلا أَنها خفيت علينا، فهي مَوْجودةٌ لكنَّها غير ظَاهِرةٍ.

وهذا قول جمهور العلماء.

قَالَ العبادي: "قول الجمهور: إنَّ الأحكام التي لم يعقل معناها، لها معنى في الواقع، وإن كنَّا لم ندركه"[٣].

وهـــو رأي أبي الحســـن الأبيـــاريِّ المـــالكي[٤]، وشـــهاب الـــدين القـــــرافي المـــــالكي[٥]، وابن الحـــاجب المـــالكي[٦] في مختصـــــر المنـــــتهى[٧]، وســـيدي

(١) رفع الحاجب (١٩٣/٣).

(٢) المستصفى (٢٩١/٢-٢٩٢)، التحقيق والبيان (٥٦٠/٣).

(٣) الآيات البَيِّنات (١٣/٤).

(٤) ينظر: التحقيق والبيان (٣٣٣/٤).

(٥) ينظر: الفروق (٢٦٢/٢)، الذَّخيرة (٦٧/١).

(٦) هو: جمال الدين أبو عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر المصري المالكي، الشهير بابن الحاجب، مـــن تصـــانيفه: جامع الأمهات المعروف بالمختصر الفرعي، ومنتهى السول والأمل في علمي الأصول والجدل المشهور بالمختصر الأصلي (ت:٦٤٦هـــ). ينظر: الديباج المذهب (ص:١٨٩)، شجرة النور الزكية (ص:١٧٦).

(٧) ينظر: (١٠٨٣/٢).

خليل الجندي[١]، والغزاليّ[٢]، والآمديّ[٣]، والصفيّ الهندي[٤] في نهاية الوصول[٥]، والزَّركشي[٦]، وأبو الخطاب الحنبلي[٧] في التمهيد[٨]، وتقي الدين ابن تيمية[٩]، وابن القيم[١٠].

وقد نسبه إلى الجمهور: الإمام العزُّ ابن عبد السَّلام[١١]، وتقي الدين ابن تيمية[١٢]، والعلامة ابن عابدين الحنفي[١٣]، و العلامة عبد الرحمن الشربيني[١٤] في تقريراته على جمع الجوامع[١٥].

وهو مقتضى رأي الذين يرون أنَّ جميع أحكام الله تعالى مُعَلَّلَةٌ بالمصالح والْحِكَمِ، كالحنفية، والمعتزلة.

---

(١) ينظر: التوضيح شرح مختصر ابن الحاجب (٧١/١).

(٢) ينظر: شفاء الغليل (ص: ٩٦-٩٧)، المنقذ من الضلال (ص: ٨٦-٨٧)، إحياء علوم الدين (٩٦/١).

(٣) ينظر: الإحكام (٣/ ٣٢٩، ٣٣٢، ٣٥٨).

(٤) هو: محمد بن عبد الرحيم بن محمد الأرموي الشافعي، الشهير بصفي الدين الهندي، الأصولي المتكلم، من كتبه المفيدة: الزبدة في علم الكلام، ونهاية الوصول في دراية الأصول (ت:٧١٥هـ). ينظر: طبقات ابن السبكي (١٦٢/٩)، البدر الطالع (١٨٧/٢).

(٥) ينظر: (٣٣٦٢/٨).

(٦) ينظر: تشنيف المسامع (١٣١/٣).

(٧) هو: محفوظ بن أحمد بن الحسن بن أحمد الكلوذاني البغدادي الحنبلي، الفقيه الأصولي، من كتبه المفيدة: التمهيد في أصول الفقه، الانتصار في المسائل الكبار (ت:٥١٠هـ). ينظر: الذيل على طبقات الحنابلة (١١٦/١)، الفتح المبين (١١/٢).

(٨) ينظر: (٤٤٠/٣).

(٩) ينظر: مجموع الفتاوى (١٤٤/١٤-١٤٥، ٤٨٢/١٧).

(١٠) ينظر: إعلام الموقّعين (٢٣٨/٣، ٢٩٤).

(١١) ينظر: قواعد الأحكام (٢٠٦/١).

(١٢) ينظر: مجموع الفتاوى (٤٨٢/١٧).

(١٣) ينظر: حاشية ابن عابدين (٤٤٧/١).

(١٤) هو: عبد الرحمن بن محمد بن أحمد الشربيني المصري الشافعي، الأصولي الأزهري، من مؤلفاته: فيض الفتاح في البلاغة، وتقريرات على جمع الجوامع في أصول الفقه (ت:١٣٢٦هـ). ينظر: الفتح المبين (١٦١/٣)، أصول الفقه تاريخه ورجاله (ص:٦٠١).

(١٥) ينظر: (٢٥١/٢).

قال العلاء السمرقندي-في أفعال الله وتعالى وأحكامه-: "وفِعْلُهُ وحُكْمُهُ لا يخلوان عن الحكمة قَطْ، عَرَفْـنَا وَجْهَ الحكمة أو لا"(١).

وقال أبو الحسين البصري(٢): "التكليفُ لا يَحْسُنُ لِمُجَرَّدِ الثّوابِ"(٣).

وإذا ورد عن القائلين بعدم خُلُوِّ الحكم الشرعيِّ عن الحِكْمَةِ- ما يَدُلُّ على جوازه؛ فإنَّهُ مَحْمُولٌ على أمرين:

الأمر الأوَّل: الجواز الْعَقْلِيُّ الذي يُقْصَدُ به دَفْعُ ما بَنَتْهُ المعتزلة على قـولهم بوجـوب تعليل جميع الأحكام على الله تعالى، والمعلوم أنَّ الجواز الْعَقْلِيَّ لا يستلزم الوقوع.

الأمر الثَّاني: التَّنَزُّلُ للخصم على وجه الفرض والجدل(٤).

أدلَّة القول الثالث:

اسْتَدَلَّ أصحاب القول الثالث بِعِدَّة أدلة، منها ما يلي:

الدليل الأول: النصوص الشرعية

١- ومن أظهرها قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ ١٠٧﴾[الأنبياء: ١٠٧].

قال الْعَضُدُ(٥) في بيان وجه الدلالة من الآية: "وظاهر الآية التعميمُ، أي يفهم منه مراعاة مصالحهم فيما شرع لهم من الأحكام كُلِّها؛ إذ لو أَرْسَلَ بِحُكْمٍ لا مَصْلَحةَ لهم فيه، لكـان إرسالاً لغير الرَّحْمَةِ؛ لأنه تكليفٌ بلا فَائِـدَةٍ، فَخَالفَ ظاهرَ العمومِ"(٦).

---

(١) ميزان الأصول (ص: ٥٨١، ٦٢٩)، وينظر: كشف الأسرار، البخاري (١٧١/٤)، فواتح الرحموت (٣٥٤/٢).

(٢) هو: أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري المعتزلي، المعروف بأبي الحسين البصري، له مصنفات مفيـدة منها: المعتمد في أصول الفقه، وشرح الأصول الخمسة (ت:٤٣٦هـ). ينظر: وفيـات الأعيـان (٢٧١/٤)، الأعلام (٢٧٥/٦).

(٣) المعتمد في أصول الفقه (٣٣٢/٢)، ينظر: مجموع الفتاوى (١٤/ ١٤٦).

(٤) ينظر: المقترح في المصطلح (ص: ١٧٦)، شفاء الغليل، الغزالي (ص: ٩٤، ٩٧).

(٥) هو: أبو الفضل عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار الإيجي الفارسي الشافعي، الشهير بعضد الدين الإيجي، مـن مؤلفاته: شرح مختصر ابن الحاجب في الأصول، والمواقف في أصول الدين (ت:٧٥٦هـ). ينظـر: طبقـات ابن السبكي (٤٦/١)، الفتح المبين (١٧٣/٢).

(٦) شرح العضد على مختصر ابن الحاجب (٢٣٨/٢).

وفي الكتاب والسنة ظَوَاهِرُ وعُمُومَاتٌ كَثِيرةٌ تَدُلُّ على تعميم التَّعْلِيلِ في جميع جزئيات الشريعة، وعدم خُلُوِّ شَيْءٍ من أحكامها عن معنى وحِكْمَةٍ(١).

٢- ومنه قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ وَأَنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ﴾[البقرة: ٢١٦].

قال ابن عرفة: "والآية تقتضي أنَّ الأحكام كُلَّهَا لاتكون إلا لمصلحة؛ لأنَّهَا خرجت مخرج (التَّبيين) على كمال المبادرة إلى امتثال الأحكام الشرعية؛ فَدَلَّ على أن المراد -والله أعلم- ما في ذلك من المصلحة وَأَنتُمْ لاَ تَعْلَمونها؛ فعليكم أن تأخذوها بالقبول"(٢).

الدليل الثاني: الإجماع

لقد حكى جُمْلَةٌ من أهل العلم إِجْماعَ الفقهاء على أَنَّ الحكم الشَّرْعِيَّ لا يخلو عن عِلَّةٍ منهم: السيف الآمدي، وابن الحاجب، وبعض أتباعه(٣).

وقد رَدَّ بعضُهم دعوى الإجماع؛ لوجود المخالفين من نفاة القياس، كابن حزمٍ، ومن القائلين به، كالقاضي أبي يعلى الحنبليِّ(٤)، والتَّاجِ السُّبْكِيِّ.

قال الصَّفِيُّ الهنديُّ -في عدم وجاهة دعوى الإجماع-: "وفي هذا التقرير نَظَرٌ؛ وذلك لأنَّ من لم يَقُلْ من الأئمة بالقياس ربما لا يساعده على هذا، فَإِنَّ الأحكام عنده غير معقولة المعنى، بل ربما زَعَمَ بعضُهم أنها على خلاف المعقول، فكيف يَحْصُلُ منهم الإجماعُ على ما ذكر، نعم يَصِحُّ ذلك على رأي القائلين بالقياس"(٥).

والصَّحيحُ عندي: صحة هذا الإجماع واستقراره قبل وجود منكري التَّعْلِيلِ ونفاة الحكمة.

---

(١) ينظر: المحصول، الرازي (١٧٤/٥)، شفاء الغليل (٥٣٧/٢-٥٧٥).

(٢) تفسير ابن عرفة (٦١٨/٢).

(٣) الإحكام في أصول الأحكام (٣/ ٣٢٩، ٣٣٢، ٣٥٨)، مختصر منتهى السؤل والأمل (١٠٨٣/٢)، شرح العضد على المختصر (٢٣٨/٢)، بيان المختصر (١٠٨/٣).

(٤) بل يرى أبو يعلى أن الشرع قد ورد بما يخالف قضايا العقول. ينظر: العدَّة، أبو يعلى (١٤٠٦/٤)، ولكن ورد عنه ما يَدُلُّ على أنه يقول بتعميم التعليل في الواقع، فيحمل قوله المجوز لخلو الحكم عن المصلحة على الجواز العقلي؛ والقول بتعميم التعليل على الواقع الفعلي للأحكام الشريعة؛ قال: "الأمر لا يقف على المصلحة، وقد يجوز أن يأمر بما لا مصلحة للمأمور فيه، ولكن التكليف منه إنما يقع على وجه المصلحة". العدَّة (٤٢١/٢).

(٥) نهاية الوصول (٣٣١٨/٨)، ينظر: شرح اللُّمع، الشيرازي (٨٢٦/٢)، العُدَّة، أبو يعلى (١٣٦٧/٤-١٤٠٦)، الإبهاج في شرح المنهاج (٢٣٤٦/٦)، رفع الحاجب (٣١٣/٣-٣١٤).

الدليل الثالث: الاستقراء

وتقريره: أن تتبع جزئيات الشَّريعة واستقراءها أَسْفَرَ عن مصالح في أكثر الأحكام الشرعية، وخفي وجه الحكمة في الأَقَلِّ، فقلنا: إنَّ ذلك الأَقَلَّ من جنس ذلك الأكثر، فتقرر بذلك الاستقراء الْعِلْمُ : بأنَّ أحكام الشَّارع لا تخلو عن حكمة ظاهرة معلومة، أو خَفِيَّةٍ مُقَدَّرَةٍ.

قال أبو الحسن الأَبْيَارِيُّ: "وهذا بمثابة عِلْمِنَا بأن حَزَّ الرقبة يعقبه الموت، ويقضى بذلك على من لم تَحُزَّ رقبته لحصول العلم من المستقرأ"(١).

ولقد أرشد ابن القيم إلى هذا الطريق لإثبات تعميم التَّعْلِيلِ، فقال: "فحسب العقول الكاملة أن تستدلَّ بما عُرِفَتْ من حكمته على ما غابت عنها، وتَعْلَمَ أنَّ له حكمة في كل ما خلقه وأمر به وشرعه"(٢).

ولقد استدلَّ بهذا الاستقراء على تعميم التَّعْلِيلِ كُلٌّ من محمد البروي الشافعي(٣)، وشهاب الدين القرافيِّ(٤)، وجمال الدين الإسنويِّ الشافعيِّ(٥)، في نهاية السول(٦)، وسيدي خليل الجندي(٧)، ونقله الزركشي عن إلكيا الهراسي(٨)، وحكاه ابن عابدين الحنفي عن صاحب الحلية(٩).

وبهذا العرض يُعرَف أن الاستقراء المستدلَّ به هنا ليس استقراءً تامًّا، بل هو استقراء نَاقِصٌ؛ إذْ قد حَصَلَ الْحُكْمُ على الْكُلِّيِّ من خلال تصفح غالب جُزْئِيَّاتِهِ، لا من خلال تتبع جميعها(١٠).

---

(١) التحقيق والبيان (١٦٤/٣).

(٢) مفتاح دار السعادة (٨٦٠/٢).

(٣) ينظر: المقترح في المصطلح (ص: ١٧٦).

(٤) ينظر: الفروق (١٠٨/٢-١٠٩).

(٥) هو: جمال الدين أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن بن علي الإسنوي المصري الشافعي، الفقيه الأصولي، من مصنفاته الماتعة: نهاية السول في شرح منهاج الأصول، وشرح عروض ابن الحاجب (ت:٧٧٢هـ). ينظر: البدر الطالع (٣٥٢/١)، الفتح المبين (١٩٣/٢).

(٦) ينظر: نهاية السول مع البدخشي (٧٩/٣-٨٠).

(٧) ينظر: التوضيح (٧١/١).

(٨) ينظر: البحر المحيط (١٢٦/٥).

(٩) ينظر: حاشية ابن عابدين (٤٤٧/١).

(١٠) الاستقراء هو: "تتبُّع الجزئيَّات كلِّها أو بعضها للوصول إلى حكم عامٍ يشملها جميعًا"، وهو ينقسم قسمين: ←

وَصِدْقُ الجزئيات المستقرأة في الاستقراء الناقص لا يقتضي ضَرُورَةً صدقَ النتيجة الكلية، ومن ثَمَّ كانت نتيجته ظَنِّيَّةً، لَكِنَّهَا تَقَوَّتْ في مسألتنا هذه بالعمومات الواردة في نصوص الوحيين المفيدة بظواهرها وجود الحِكَمِ في جميع الأحكام، وبشمول حِكْمَةِ الشَّارِعِ الحكيم في خَلْقِهِ وأَمْرِهِ إلى درجة حصول العلم به.

قال الشاطبي: "وإذا دَلَّ الاستقراء على هذا، وكان في مثل هذه القضية مفيدًا للعلم؛ فنحن نقطع بأن الأمر مستمرٌّ في جميع تفاصيل الشريعة"(١).

لكن ورد عن بعضهم، كالإسنوي ما يفيد أنَّ الاستقراء في هذه المسألة استقراء تَامٌّ، وفي ذلك نَظَرٌ؛ لأنَّه لو تمَّ إدراك مصلحة كُلِّ حكم في الواقع لما صحَّ تقسيم الحكم الشرعيِّ إلى تَعبُّدِيٍّ ومُعَلَّلٍ، وقد صَحَّحَ الإسنوي هذا التقسيم، وقال به(٢).

ويبقى أنَّ التَّاجَ السُّبْكيَّ اعترض على هذا الاستقراء بأنه منقوض في كثير من الأحكام، قال: "وإنِ ادَّعى مُدَّعٍ تَلقِّيَ ذلك من الاستقراء، لم يَسْلَمْ من المنازعة في كَثيرٍ من الأحكام"(٣).

وهذا الاعتراض مردودٌ لما يلي:

الوجه الأول: إنَّ غاية ما سيُورده المخالف في هذه المسألة هو ذكر أحكامٍ خفيت عللها، ويدَّعِي خُلُوَّها عن الحكمة.

وذلك يعتبر تَمَسُّكًا بمَحَلِّ النِّزَاع، ومصادرة عن المطلوب، والمصادرة عن المطلوب غير جائزةٍ(٤).

→

أحدهما: الاستقراء التام وهو: "تتبُّع الجزئيات كلّها للوصول إلى حكم عام يشملها جميعًا"، وقد تكون نتيجتها القطع واليقين، **والثاني:** "الاستقراء الناقص وهو: تتبع جزئيّات يحصل منها ظنّ عموم الحكم للوصول إلى حكم عام للكليِّ المشترك بينها"، ونتيجتها الظنُّ إذا صَحَّ، ينظر: المستصفى (١/١٠٥)، الآيات البينات (٤/٢٤٦)، شرح الكوكب المنير (٤/٤١٨-٤١٩)، ضوابط المعرفة (ص: ١٧٨-١٩٩).

(١) الموافقات (٢/١٣).

(٢) ينظر: نهاية السول مع البدخشي (٣/٧٩، ١٦٣)، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول (ص: ٥٩٤).

(٣) رفع الحاجب (٣/٣١٤).

(٤) المصادرة عن المطلوب هي: "عبارةٌ عن أَخْذِ المطلوب مقدِّمةً في بيان نفسه"، وقيل: "جعل نتيجة الدَّليل نفس مقدّمةٍ من مقدّمتيه، مع تغييرٍ في اللفظ، يوهم فيه المستدلّ التغاير بينهما في المعنى"، أو هو الاستدلال بمحلّ النِّزَاع.

←

الوجه الثاني: إنَّ الظَّنَّ الْحَاصِلَ من هذا الاستقراء أقوى من الظَّنِّ الحاصل بما يعارضه؛ لكونه مَشْهُودًا له بغالب الأحكام الشَّرعية، وبدلالة أدلة شرعية أخرى.

الدليل الرابع: الاستدلال باتِّصاف الشارع بالحكمة:

وتقرير ذلك: أنَّ الشَّارِع حَكِيمٌ، وحُكْم الحكيم لا يخلو عن حكمة، والتَّعَبُّدِيُّ من أحكامه فلا يخلو من حكمة.

ولقد أشار أبو الحسين بن القطان الشافعي(١) إلى هذا الوجه بقوله: "إنَّ الوَاضِعَ حَكِيمٌ"(٢).

وممن استدلَّ به: القفَّالُ الشَّاسِيُّ(٣)، وابن القيم(٤).

الرأي المختار:

والذي يظهر -من خلال ما تقدم من الأدلة ومناقشتها- هو رُجْحَانُ القول الثالث القاضي بأن التَّعَبُّدِيَّاتِ متضمنة لمصالح خفية.

وذلك لأنَّ الشَّارِعَ حَكِيمٌ، وتصرفاتُ الحكيم لا تخلو عن حكمة، وخفاؤها عنا لقصور عِلْمِنَا، وضعف عقولها عن إدراك حِكَم الله في جميع أفعاله وأحكامه.

ولقد نظم بعض المالكية هذا القول الراجح مع التمثيل والاستدلال له في قوله(٥):

فاللهُ جَلَّ شَرَعَ الأَحْكَامَا ... لِحِكْمَةٍ جليلة عَلَى مَا
يَشَاء فاحْذَرْ أن تَظُنَّ حُكْمَهْ ... وفِعْلَ ربِّنا خَلاَ عن حِكْمَهْ
هذا وقد عُلِمَ باستقراء ... فِعَالِ ربِّ الأرض والسماء
جَلْبُ الْمَصالح ودَرْءُ المفسدهْ ... وذا الذي لِخَلْقِهِ قد عَوَّدَهْ

→

ينظر: كتاب المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلّمين (ص: ٧٦)، ضوابط المعرفة (ص: ٤٥١).

(١) هو: أبو الحسين أحمد بن محمد بن أحمد البغدادي الشافعي، المعروف بابن القطان، له كتب في الأصول والفروع (ت:٣٥٩هـ). ينظر: وفيات الأعيان (٧٠/١)، طبقات قاضي شهبة (١٢٤/١).

(٢) البحر المحيط (١٢٦/٥).

(٣) هو: أبوبكر محمد بن علي بن إسماعيل الشافعي، الشهير بالقفال الشاسي، أو القفال الكبير، من مؤلفاته: شرح الرسالة للشافعي، ومحاسن الشريعة (ت:٣٦٥هـ). ينظر: طبقات ابن السبكي (٢٠٠/٣)، طبقات ابن هداية الله (ص:٢٠٩).

(٤) ينظر: محاسن الشريعة (ص: ٢٠)، مفتاح دار السعادة (٨٦٢/٢).

(٥) بستان فكر المهج، ميارة (ص:٨٧)، شرح اليواقيت الثمينة، السجلماسي (١٤٨/١).

ولابن عباس كلامٌ أَرْشَــــدَا   لذا فَقْد قَــال كبيرُ الرُّشدَا
إذا سَمِعْتَ اللــه يدعوك فما   إلا إلى خَيْرٍ تُرَادُ فــاعْلَما
أو دَفْــعِ شَــرٍّ فأفــاد أَنَّــا   الْحُكْمَ مشــروعٌ لســرٍّ عَنَّا
لكنَّــه تفضُّــلاً ليــس يَجِــبْ   دَعْ قولَ من ضَلَّ وزَلَّ وحُجِبْ
ثُمَّ الذي حِكْمــتُهُ قــد ظهرتْ   وبــرزت أســرارُه وبَهَرتْ
مِثْلُ زَكَــاةٍ فُرِضَت ونفقاتْ   لسَــدِّ خلات وجَبْر الْمُتْلَفاتْ
بأَرْش مَا يُجْنَى عليــه فَــادْرِ   تحريم قَتــْلٍ و زِنًى وسُكْرِ
سَــرْقةٍ قَــذْفٍ لِصَــوْن أَنْفُسِ   ونسب عَقْلٍ ومَــال أَنْفَــسِ
فَذَا الْمُعَــلَّلُ ومــا ل م تَبْــدُ   حِكْمَتُــهُ تَــعَبُّــدًا يُعَــــدُّ
مَــعَ اعْتِقَــادِ أنه لِدَفْــــعِ   ضُرٍّ يُشْرَعُ وجَلْــبِ النَّفْــعِ
والعلما قَــدْ ضَرَبُوا الْمِثَــالاَ   بمَلِكٍ قــــد عَــوَّد الإجْلالاَ
بالفقهــاء فَرَأَيْــنَا شَخْصــًا   يَوْمًــا بإكرام له قَد خُصَّــا
فالاعتــــــقاد أنه فقيــهُ   لقِــــدَم العُرْفِ الذي يَقْفُــوهُ

سبب النِّزَاع في المسألة وبيان ثمرته:

إن الخلاف في هذه المسألة مبني على الخلاف في وجود الحكمة في جميع أفعال الله تعالى وأحكامه، فمن رأى أنَّ جميعها مُعَلَّلة بمصالحَ وحِكَمٍ صار إلى أنَّ الأحكام التَّعَــبُّدية متضمِّنة للمصالح الغائبة عن المكلَّفين، ومن رأى عدم تعليل جميع أحكامه تعالى لم يجِــد مَجَــالاً في الشريعة يمثِّل ذلك إلا الأحكام التَّعَبُّدِيَّةُ.

قال الدَّسُوقِيُّ المالكي: "وهذا الخلافُ مَبْنِيٌّ على الخلافِ: في كونه سبحانه وتعــالى جميع أفعاله الموجودة في الدنيا لا تخلو عن مَصلحةٍ وحِكْمةٍ تفضلا منه، أو يجــوز خُلُوُّهــا عنها"[(١)].

بعض الآثار المترتِّبة على الخلاف في المسألة:

يوجد في كلام الأصوليِّين ما يشير إلى وُجودِ آثارٍ أُصوليَّةٍ مُترتِّبةٍ على هذا الخــلافِ، ومن ذلك هاتين المسألتين التاليتين:

---

(١) حاشية الدسوقي (٤٠٨/١).

المسألة الأولى: مسألة: هل يَتعيَّنُ تَعْلِيلُ كُلِّ حُكْمٍ شَرْعيٍّ؟

فمن ثبت عنده أنَّ جميع الأحكام متضمِّنةٌ لِحِكْمةٍ خَاصَّةٍ في الواقع، وإن لم تظهــر في التَّعَبُّديَّات ذهب إلى أنه يتعينُ تَعْليلُ كُلِّ حُكْمٍ، وتَمَسَّكَ بعموم التَّعْلِيلِ على إثبات حجيــة مسالك الْعِلَّةِ العقلية: كالسبر، والتقسيم، ونحوه.

ومن قال: بأن بعض الأحكام خَالٍ عن الحكمة -وهو متصَّورٌ في التَّعَبُّديَّاتِ فقط- لزمه القول بعدم تَعْليلِ كُلِّ حُكْمٍ، وبالتالي يَستَدِلُّ بغلبة التَّعْلِيلِ على إثبات حجية مسالك الْعِلَّــةِ العقلية.

ومن العلماء الذين لا يرون تَعيينَ تَعْليلِ كُلِّ حُكْمٍ في الشريعة الإمامُ الجوينيُّ، فإنه قال: "لا يَتعيَّنُ تَعْلِيلُ كُلِّ حُكْمٍ"(١).

ومن هنا يظهر دقــة استدلال أبي الحسن الأبياريِّ المالكي(٢)، وأبي الحسن الآمــــديِّ الشافعي(٣)، وابن الحاجــب المالكي(٤)، واستيعابهم لآثار الخــلاف في قضية تعميم التَّعْلِيلِ لما تعرَّضوا لإثبات حجية مسالك الْعِلَّةِ العقليةِ.

فقد استدلوا على إثباتها:

- بعموم التَّعْلِيل أَوَّلاً.
- ثم بغلبة التَّعْلِيلِ على الأحكام مُجَارَاةً لمن لا يرى أنَّ لكل حُكْمٍ عِلَّةً.
- ثم بحصول الظَّنِّ المعتبر من هذه المسالك مجاراةً لمن يرى أنَّ أكثر الأحكام غير مُعَلَّلةٍ.

المسألة الثانية: مسألة هل يجوز ثبوت جميع الأحكام الشرعية بالقياس؟

إنَّ الأصوليِّين مختلفون في هذه المسألة بناءً على اختلافهم في تصوُّرها:

- فالمانع يقصد ثبوت جميع الأحكام بالفعل؛ بناءً على أنَّ منها ما تحقَّقَ عدم معقوليته.
- والمجيز يقصد صلاحية جميع الأحكام لأن يثبت بالقياس على فرض ظهــور المعــنى، وتكامل الشروط، وانتفاء الموانع.

---

(١) البرهان (٢/٥٣٥).

(٢) ينظر: التحقيق والبيان (٣/١٦٤-١٦٦).

(٣) ينظر: الإحكام (٣/ ٣٣٢).

(٤) ينظر: مختصر المنتهى (٢/١٠٨٣-١٠٨٤).

ورأي المجيز مبنيٌّ على قول الجمهور: "أنَّ الأحكام التي لم يعقل معناها، لهـــا معـــنى في الواقع، وإن كُنَّا لم ندركه"(١).

وأمَّا على قول من يرى أن التَّعَبُّديَّ مَشْرُوعٌ لمجرَّد اختبار الطاعة، وليس فيه معـــنى في الواقع أَلْبَتَّةَ؛ فلا يجوز عنده ثبوت جميع الأحكام الشرعية بالقياس لا بالفعل، ولا بالصَّلاحية.

وهذا الخلافُ لَفْظِيٌّ لا ينبني عليه أَثَرٌ في الفقه.

بل قد ذهب الأمير الصنعانيُّ إلى أَنَّ "المسألةَ قليلةُ الجدوى، عديمةُ الفائدة؛ إِذْ قد عُلِـــمَ أنها إن تكاملت شرائط القياس، وارتفعت موانعه؛ كان دَلِيلاً على أَيِّ مسألة، وإلا فلـــيس بدَلِيلٍ؛ لفوات شرائطه، أو وجود موانعه"(٢).

---

(١) الآيات البينات (١٣/٤)، وتقريرات الشربيني مع حاشية العطار (٢٥١/٢).

(٢) إجابة السائل (ص:٣٢٣).

المطلب الثالث: تقسيمات الحكم التَّعَبُّدِيِّ

من المعلوم أنَّ تقسيمَ الشَّيْءِ يُعَدُّ من مباحثه التصورية[١]، التي تُسَاعِدُ على تمييزه من غيره؛ لذلك سأحرص في هذا المطلب على جمع ما تَيَسَّرَ الوصولُ إليه، من تقسيمات الحكم التَّعَبُّديِّ من مظانِّها بالتتبع والاستقراء.

وهذه التقسيماتُ تُفْهَمُ من أمثلة الأصوليِّين والفقهاء وتطبيقاتهم أكثر من غيرها، وقد جمعتُها لتكون معينة على زيادة تصور حقيقة التَّعَبُّدِيَّاتِ.

وقبل بيان تلك التقسيمات يحسن التَّنْبِيهُ على أنَّ للأصوليِّين طريقتين في حكاية تقسيم الحكم الشرعيِّ من حيث التَّعبُّدُ والتَّعْلِيلُ:

الطريقة الأولى: طريقة التقسيم الثنائيِّ: وبها ينقسم الحكم الشرعيُّ إلى قسمين: تعبدي ومُعَلَّل، وعلى ذلك جرى حكاية أكثر الذين لهم قَوْلٌ في هذه المسألة من الأصوليين وغيرهم[٢].

الطريقة الثانية: طريقة التقسيم الثلاثيِّ: وبها ينقسم الحكم الشرعيُّ إلى ثلاثة أقسام، حُكْمٍ تَعَبُّدِيٍّ، وحُكْمٍ مُعَلَّلٍ، ومتردِّدٍ بينهما.

قال الغزالي: "الأحكام ثلاثة أقسام: قسم لا يعلَّلُ أَصْلاً، وقسم يعلم كونه مُعَلَّلاً...وقسم يتردَّد فيه"[٣].

فالمعلَّلُ: هو ما عُرِفَتْ عِلَّتُهُ بمسلك معتبر نَصًّا كان أو إجماعًا أو استنباطًا صَحِيحًا.

والتَّعَبُّدِيّ: ما عُلِم أو رُجِّحَ عدمُ معقولية عِلَّتِهِ.

والمتردد بين التَّعْلِيلِ والتَّعَبُّد: عرَّفه ابن عاشور بأنَّه: "ما كانت عِلَّتُهُ خفيَّة، واستنبط له الفقهاء عِلَّةً، واختلفوا فيه"[٤].

---

(١) التصورية: اسم منسوب إلى التصور، والتصور عند المناطقة هو: إدراك الماهية من غير حُكْمٍ عليها بنفي أو إثبات، وقيل: حصول صورة الشيء في الذهن. ينظر: لقطة العجلان، الزركشي (ص:٩٢)، التعريفات (ص:٥٩).

(٢) ينظر: كتاب الأم، الشافعي (٣٠٨/٥-٣٠٩)، القواطع في أصول الفقه، السَّمْعاني (٩٤٢/٣)، أصول البزدوي مع الكشف (٢٩٧/٣)، المحصول في أصول الفقه، ابن العربي (ص: ١٣٢)، المسودة، ابن تيمية (ص: ٣٩٨).

(٣) المستصفى (٢٧٨/٢)، ينظر: روضة الناظر، ابن قدامة (ص:٢٩٦)، شرح الإلمام، ابن دقيق العيد (٣٩٠/١)، شرح مختصر الروضة، الطوفي (٢٧٥/٣)، تشنيف المسامع (١٣٣/٣)، مقاصد الشريعة، ابن عاشور (١٥٠/٣).

(٤) مقاصد الشريعة (١٥٠/٣).

فحقيقةُ هذا القسم عنده قَائِمَةٌ على شيئين: خَفَاء الْعِلَّةِ، والاختلاف في تعيينها عند استنباطها.

لكن يَرِدُ عليه: أن الاختلاف في تعيين الْعِلَّةِ بعد معرفتها بالاستنباط لا يخرج الحكم من دائرة المُعَلَّلات، ولا يكون من القسم المحتمل المتردد، فالرِّبَا -مَثَلاً- مُعَلَّلٌ في مشهور المذاهب الأربعة، وإن اختلفوا في تعيين عِلَّتِهِ.

والأقربُ: تعريفُ **الحكم المتردد** بأنه: الحكمُ الشرعيُّ الذي احتمل التَّعْلِيلَ والتَّعبُّدَ من غير مُرَجِّحٍ من ذاته(١).

---

(١) وقد يختلط بالحكم المتردد، الحكمُ المختلف في تعليله، والحكم الذي اجتمع فيه التعبد والتعليل، وهذه الأمور الثلاثة متقاربة ولكنها مختلفة، وقد يترتب على كلِّ واحد حكمٌ مخالفٌ لما يترتب على آخر.

والحكم المختلف فيه هو: الحكم الذي تنازع فيه العلماء، فرجّح بعضهم تعليله، والآخر عدمه.

والحكم التعبُّدي المعلَّل هو: الحكم الوارد على مسألة لها أكثر من صورة أو جانب، ثبت تعبُّديَّته من بعضها، وتعليلُهُ من آخر.

وهذا النوع من الحكم هو المشار إليه في قول الجويني: "قال الخائضون في هذا الفن: رُبَّ أصل يتطرَّق إليه التعليل من وجه، ويتقاعد عنه التعليل من وجه".

فهو تعبدي من جانب، معلل من آخر؛ لذا وصفته بالصفتين، وفي هذه الحالة قد يستقل أحدهما عن الآخر في إفادة مقتضاه، وقد لا يستقل بحيث يتركّبان على وجه يمنع أحدهما تأثيرَ الآخر.

مثال الأول: اجتماع تعيين الماء وعدم اشتراط النية في طهارة الخبث عند الجمهور خلافا للحنفية؛ فمعقولية طهارة الخبث اقتضت عدم اشتراط النية في صحتها، وتعبدية تعيين الماء أثرت في امتناع القياس عليه، ولم يمنع أحدهما الآخر في اقتضاء أثره، وهذا هو معنى استقلال أحدهما عن الأخر، ومنه -أيضًا-: رأيُ الإمام الشافعي في نهي الشَّارع عن إخراج الرجعية وخروجها من بيتها مدَّة العدَّة الواردِ في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصُواْ ٱلْعِدَّةَۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ رَبَّكُمْۖ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنۢ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّآ أَن يَأْتِينَ بِفَٰحِشَةٖ مُّبَيِّنَةٖۚ﴾ [الطلاق: ١].

فقال الشافعيُّ: "فكان فيما أوجب الله تعالى على الزوج والمرأة من هذا تعبدًا لهما، وقد يحتمل مع التعبد أن يكون لتحصين فرج المرأة في العدة، وولدٍ إن كان بها، والله تعالى أعلم".

ومثال الثاني: ضرب الزاني مائة جلدة، فجلد الزاني حكم شرعي، وهو معقول المعنى، وتقييد هذا الحكم بعدد المائة حكم شرعي آخر، وهو غير معقول المعنى، وقد اجتمعا في هذا الحدّ، فهل يقال: إن اجتماعهما على وجه الاستقلال أو لا؟

فعند الجمهور: اجتماعهما على وجه الاستقلال؛ فترتيب الجلد على الزنا معقول المعنى، فيقاس عليه اللواط في وجوب الجلد، وأما عدد المائة التي لا يعقل معناه، فيتعدّى إلى اللوطي ضرورة تعدي الجلد.

وعند الحنفية: اجتماعهما اجتماع مركب؛ فلا يعقل اقتضاء الزنا هذا الحد المعيَّن: أي مائة جلدة، لأن مجرد الجلد دون العدد لا يكون حدًّا للزنا شَرْعًا؛ وبالتالي يمتنع قياس غير الزنا عليه في اقتضاء حدِّه مادام اقتضاء الزنا ←

وفي هذه الحالة يكون تغليب أحدهما على الآخر باستصحاب الغالب في الباب، أو التوقف عند التعادل، حِفَاظًا على المنصوص عليه.

ومِمَّا ينبغي التنبُّهُ له أنه لا يوجد فرقٌ بين التقسيم الثنائي والثلاثي للحكم الشرعي بهذا الاعتبار، ولا يوجد خِلاَفٌ متحقِّقٌ بين أهل العلم فيه؛ لأن القسم المتردِّد راجعٌ ضرورةً إلى أحد القسمين، ويَدُلُّ على ثبوت هذا الفهم ما يلي:

أوَّلا: إنَّ الذين صرَّحوا بالتقسيم الثلاثي يجعلونه ثُنَائيًّا في مواضع أخرى من بحوثهم(١).

ثانيًا: إنَّ الحكم المنقسم إلى قسمين إن صحَّ فيه الاجتهاد والنظر؛ فإن بعض أفراده ستكون مَحلَّ احتمالٍ وتردُّدٍ، ويمكن أن يجعل منه قسم آخر موصوف بحاله من الاحتمال.

فإذًا، الحكم بالنظر إلى ذاته قسمان، وبمراعاة الأفراد المترددة يجوز أن يقال: إنها ثلاثة أقسام؛ لكون ذلك من باب النسب والإضافات.

تقسيمات الأحكام التَّعَبُّدِيَّةِ:

للحكم التَّعَبُّدِيِّ تَقْسِيمَاتٌ كثيرة، ودونكم أهمها في الفروع التالية:

الفرع الأول: باعتبار ورود التَّعبُّدِ في أصل الحكم أو في تفصيله

والمقصود بأصل الحكم شيئان:

الأول: صفة مشروعية الحكم من وجوب وتحريم ونحوهما.

←

له غير معقول المعنى.

فالجمهور يوافقون الحنفية في عدم معقولية العدد، والحنفية يوافقون الجمهور في مناسبة العقوبة للزنا، وإنما الخلاف في معقولية معنى هذه العقوبة المعينة للزنا.

فيرى الجمهور أن مناسبة أصل العقوبة للجريمة كافية في إلحاق غير الزنا به، وإن لم يدرك معنى تفصيله وهو العدد.

والحنفية يرون أن العقوبة مركَّبة منهما؛ فلا يعقل معنى اقتضاء الزنا لها؛ وعليه لا يقاس غيره عليه؛ لعدم إدراك معنى المجموع المركَّب.

ينظر: الأم (٣١٥/١١) البرهان (٥٩٩/٢)، والتحقيق والبيان، الأبياري (٤٩٥/٣)، بذل النظر، الإسمندي (ص: ٦٢٤)، إعلام الموقعين، ابن القيم (٢٩٧/٣)، رفع الحاجب، ابن السبكي (١٧٩/٣).

(١) شفاء الغليل، الغزالي (ص: ١٨)، شرح مختصر الروضة، الطوفي (٢٧٥/٣)، مقاصد الشريعة، ابن عاشور (١٥٠/٣).

ويقابل الأصل بهذا المعنى: التخصيصاتُ الواردة على الحكم كوقته، ومكانه، وكيفيته، ومقداره، وآلته.

الثاني: يقصد بالأصل ما يلي:

١- **التقسيم الثنائي لمادة علم الفقه:** العبادات والمعاملات.

٢- **تراجم أبواب الفقه الأصلية:** كالطهارة، والصلاة، والصوم، والحج، والبيع والإجارة، والنكاح، وهَلُمَّ جَرًّا.

٣- **تراجم أبواب الفقه الفرعية:** كالغسل، والوضوء، والتيمم، وإزالة الخبث، بالنسبة للطهارات.

ويقابل الأصل بهذا المعنى: المسائل الجزئية الداخلة في هذه الأبواب.

وأول من صرَّح بهذا التقسيم الإمام الجويني -فيما أعلم- ثمَّ تبعه العلماء: كابن السَّمْعاني، والغزالي، وابن دقيق العيد[١]، ويوجد تطبيقاته في فقه عَامَّةِ الفقهاء.

ومما ينبغي أن يعلم أن ظهور المعاني في الأصول أقوى من ظهورها في التفاصيل؛ فيكثر في التفاصيل ورود التَّعَبُّدِ أكثر من الأصول؛ "لأن كثيرًا من علل الشريعة قيِّدت بقيود لا تظهر مناسبتها ظهور مناسبة العلل"[٢].

طريقة الجويني في عرض هذا التقسيم:

إنَّ طريقة الجويني في عرض هذا التقسيم مبيَّنة في كتبه، ومن ذلك قوله: "أحكام الشرع تنقسم إلى ثلاثة أقسام: إلى ما لا يعقل معناه أَصْلاً، وإلى ما يعقل معناه ظاهرًا، وإلى ما يعقل أصل معناه، ولكن لا يعقل وجه تفاصيله"[٣] وقال -أيضًا-: "والذي لا ينقاس في الكتابة أصلها؛ لأنها على الحقيقة معاملة الملك بالملك"[٤].

فالحكم عند الجويني من خلال التأمُّلِ في هذين النَّقلين أربعة أقسام بهذا الاعتبار:

١- ما هو تَعَبُّديٌّ في الأصل والتفصيل: ومَثَّلَ له بطهارة الحدث.

---

(١) ينظر: القواطع (٣/٩١٤)، إحياء علوم الدين (١/٤٨٣-٤٨٥)، شرح الإلمام (١/٣٩٠-٣٩٢).

(٢) التحقيق والبيان، الأبياري (٣/٦٩٩).

(٣) مغيث الخلق في ترجيح القول الحق (ص: ٣٩).

(٤) البرهان (٢/٥٩٠).

٢- ما هو مُعَلَّلٌ في الأصل تَعَبُّديٌّ في التفصيل: ومَثَّلَ له بإزالة الخبث.

٣- ما هو تَعَبُّدِيٌّ الأصلُ مُعَلَّلُ التفصيل: ومَثَّلَ له بالكتابة.

٤- ما هو مُعَلَّلٌ في الأصل والتفصيل: ومَثَّلَ له بالاستنجاء في الأحجار.

وهذا القسم الرابع خارج عن مقصود هذا البحث؛ لوقوع التَّعْلِيل في كلا طرفيه.

طريقة الفخر الرازي في عرض هذا التقسيم:

إنَّ طريقة الفخر الرازي[1] في عرض هذا التقسيم في قوله الآتي: "اعلم أن تكليف الشرع في العبادات قسمان:

- منها ما يكون أصله مَعْقُولاً، إلا أنَّ تفاصيله لا تكون معقولة، مثل الصلاة فإن أصلها مَعْقُولٌ، وهو تعظيم الله أما كيفية الصلاة فغير معقولة، وكذا الزكاة أصلها دفع حاجة الفقير وكيفيتها غير معقولة، والصوم أصله معقول، وهو قهر النفس وكيفيته غير معقولة

- أما الحج فهو سفر إلى موضع معين على كيفيات مخصوصة، فالحكمة في كيفيِّات هذه العبادات غير معقولة، وأصلها غير معلومة"[2].

وما يلحظ في تقرير الرازي جعله القسمة ثنائية، وطَيّه الذكر عن تَعَبُّدِيِّ الأَصْلِ مُعَلَّلِ التفصيل.

وعُلِمَ مما تقدَّم من تقرير الجويني والفخر الرازي أنَّ الحكم التَّعَبُّديَّ ينقسم بهذا الاعتبار إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: الحكم غير معقول الأصل والتفصيل: ومثلوا له بالحج، وما ورد فيه من الأعمال والتخصيصات.

القسم الثاني: الحكم التَّعَبُّديُّ الأصلُ، المُعَلَّلُ التفصيل: مثل أصل الكتابة، وتفاريع مسائلها.

---

(١) هو: فخر الدين أبو عبد الله ، محمد بن عمر بن الحسن الرازي الشافعي، الفقيه الأصولي، المفسّر الطبيب المتكلم، له مؤلفات عدة منها: مفاتيح الغيب في التفسير ، أساس التقديس في علم الكلام ، المحصول في أصول الفقه، (ت: ٦٠٦هـ). ينظر: طبقات ابن السبكي (٨/٨١)، وفيات الأعيان (٤/٢٤٨).

(٢) التفسير الكبير (٨/١٣٥).

القسم الثالث: الحكم المُعَلَّلُ الأصلُ، التَّعَبُّديُّ التفصيلُ: مثل الحدود، والمقادير الواردة فيها.

ولمعرفة هذا التقسيم فوائد كثيرة في الاجتهاد؛ إذ كُلَّمَا قَوِيَ التَّعبُّدُ في الحكم امتنع فيه الاجتهاد التَّعْلِيليُّ بقدر ذلك.

ولذلك رغم اشتراط الشافعية العَدَدَ في أحجار الاستجمار، إلا أنهم قد اكتفوا بحجرٍ له ثلاثة أَحْرُفٍ، بخلاف العدد في حصيات الجمار في الحج؛ فلا يكفي فيه حجر واحد له سبعة أحرفٍ.

ووجه التفرقة مرتبط بهذا التقسيم؛ لأن رمي الجمار في الحج تعبُّديُّ الأصل والتفصيل، فهو قَوِيٌّ في باب التَّعَبُّدِ، والاستجمار مُعَلَّلُ الأصل تعبُّديُّ التفصيل؛ فضعف التَّعبُّدُ فيه بذلك(١).

الفرع الثاني: باعتبار التكليف والوضع

ينقسم الحكم التَّعَبُّديُّ بهذا الاعتبار إلى قسمين: حكم تعبدي تكليفي، وحكم تعبدي وضعي.

الأول: التَّعَبُّديُّ التكليفي: وهو ما لا يعقل معناه من الأحكام التكليفية.

فيدخل التَّعَبُّدُ في الواجب والمندوب والمحرم والمكروه، ولم يَصِحَّ عندي مِثَالٌ لِلتَّعبُّدِيِّ المباح.

فمثال الواجب التَّعَبُّدِيِّ: الطهارة من الأحداث؛ فإنها واجبة غير معقولة المعنى على الصَّحيح.

ومثال المندوب التَّعَبُّدِيِّ: غسل الإناء من ولوغ الكلب، فإنه مندوبٌ غير معقول المعنى على المشهور عند المالكية(٢).

ومثال الحرام التَّعَبُّدِيِّ: صيد الحرم، فإنه محرم غير معقول المعنى، قال العزُّ ابن عبد السلام: "وأما تحريم التَّعَبُّدِ فكتحريم الصيد في الإحرام، والدهن والطيب واللباس، فإنها لم تحرم لصفة قائمة بها تقتضي تحريمها، بل لأمر خارج عن أوصافها"(٣).

---

(١) الدُّرة المضيَّة، الجويني (ص: ٢١-٢٢).

(٢) التوضيح شرح المختصر الفرعي، خليل بن إسحاق الجندي (٧١/١).

(٣) قواعد الأحكام (٣٦/١).

ومثال المكروه التَّعَبُّدي: الاغتسال في الماء الدائم بشروطه الأربعة عند الإمام مالك(١).

الثاني: التَّعَبُّدِيُّ الوضعي: وهو ما لا يعقل معناه من الأحكام الوضعية.

فمثال السبب التَّعَبُّدِي: وضع دلوك الشمس سببًا لصلاة الظهر؛ فإنه حكمٌ تعبديٌّ، لا يعقل وجهُ تعلُّق صلاة الظهر به، ولا مناسبةُ سببيَّته لها.

ومثال الشرط التَّعَبُّدِيِّ: وضع استقبال القبلة شرطًا لصحة الصلاة؛ فإنه حكمٌ تعبديٌّ، لا يدرك وجه خاصٌّ لاشتراطه في صحة الصلوات.

ومثال المانع التَّعَبُّدِيِّ: وضعُ أكل لحم الجزور ناقضًا للوضوء، ومَانِعًا للعبادات التي لا تصح بدون الوضوء؛ فإنه حكم تعبدي، لا يُدركُ وجه مانعيَّتِه للعبادات التي من شرطها الوضوء -على مشهور مذهب الحنابلة القائلين بنقض الوضوء به-؛ فلا يقاس غيرُه عليه.

يتعلَّق بهذا التقسيم تنبيهان:

التنبيه الأول: ما يذكره بعض أهل العلم أن التَّعَبُّدَ لاَزِمٌ للمكلف، واجب عليه، لا خيرة له فيه(٢)، ليس معناه أن عدم المعقولية لا ترد إلا فيما كان مَطْلوبًا طلبًا جازمًا، ولا أن كُلَّ ما لا يعقل معناه يكون الامتثال به واجبًا؛ لأن التَّعَبُّدِيَّ يكون وَاجِبًا ومندوبًا ومحرمًا ومكروهًا بدليل الوقوع.

وقد يجب امتثال التَّعَبُّدِيِّ، كوجوب الذبح في موضع معيَّن من الحيوان لحلِّ المذبوح شَرْعًا، وقد يستحب، كالغَسْلة الثانية والثالثة في الوضوء إن استوعبت الأولى.

وعلى ذلك قال الأمير الصنعاني: "التَّعَبُّدِيُّ يجري في النَّدْبِ كما يجري في الوجوب"(٣).

التنبيه الثاني: ذكر الزركشي -عند بيان الفرق بين الخطاب التكليفي والوضعي-: "أن الوضعي خَاصٌّ بما رُتِّبَ الحكم فيه على وَصْفٍ، أو حِكْمَةٍ، إن جوَّزْنا التَّعْلِيل بها.

---

(١) ينظر: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير (٤٤/١)، وذكر الدَّسوقي الشروط الأربعة فقال: "أن لا يكون مستبحرًا، وأن لا يكون له مادة أصلا أو له مادة إلا أنه قليل، وأن لا يضطر إليه، وأن لا يكون في بدنه وسخ يغير الماء، فإن وجدت تلك القيود الأربعة كره الاغتسال فيه".

(٢) ينظر: الموافقات، الشاطبي (٥٢٩/٢).

(٣) العدَّة على إحكام الأحكام (١٦١/١).

فلا يجري في الأحكام المرسلة الغير المضافة إلى الأوصاف، ولا في الأحكام التَّعَبُّدِيَّةِ التي لا يعقل معناها"[١].

ظاهركلامه: عدم جريان الخطاب الوضعي في الحكم التَّعَبُّديِّ مُطْلَقًا، وهو مخالفٌ للواقع؛ ولما مرَّ من الأمثلة التَّعَبُّدِيَّةِ الوضعية.

والذي يظهر لي-والله أعلم- أنه يقصد أنَّ أسبابَ المؤاخذة بحقوق الله تعالى إن كانت غير معقولة المعاني -كمحظورات الإحرام مَثَلاً- فلا تنعقد سببيَّتُها إلا مع خطاب التكليف؛ وبالتالي لا يؤاخذُ بها إلا المكلفون.

بخلاف الأحكام معقولة المعاني: كوجوب الزكاة على مذهب الجمهور، والخراج والعشر عند الجميع، فيتعلق مسبباتها بالمكلَّفين وغيرهم.

ويدلُّ على هذا التوجيه: المثالُ الذي ضربه لتوضيح هذا الفرق، فقال: "ولهذا لو أحرم، ثم جُنَّ، ثم قتل صَيْدًا لا يجب الجزاء في ماله على الأَصَحِّ.

ووجَّهَه ابن الصباغ[٢]، والرَّافعيُّ[٣]: بأن الصيد على الإباحة، وإنما يمنع من قتله تعبُّدًا، فلا يجب إلا على مكلَّف.

قلت: وبه يظهر فساد قول من ظن أنه من باب خطاب الوضع، وقال: الأرجح فيه الضمان، وقال النووي[٤] -في شرح المهذب-: إنه الأقيس، وليس كما قال"[٥].

---

(١) البحر المحيط (١/١٢٨).

(٢) هو: أبو نصر عبد السيد بن محمد، اشتهر بابن الصباغ الشَّافعي الفقيه الأصولي، أَلَّف كتبًا كثيرة منها: الشَّامِلُ في الخلاف بين الحنفية والشافعية، العمدة في أصول الفقه (ت: ٤٧٧هـ). ينظر: طبقات ابن السبكي (٥/١٢٢)، طبقات ابن هداية الله (ص: ٢٣٧).

(٣) هو: أبو القاسم، عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم الرافعي القزويني، الشافعي الفقيه الأصولي، له شرح مسند الإمام الشافعي، والعزيز في الفقه (ت: ٦٢٣هـ).ينظر: طبقات ابن السبكي (٨ /٢٨١)، طبقات ابن هداية الله (ص: ٢٦٤)

(٤) هو: محيي الدين أبو زكريا يحي بن شرف بن مري النووي الشَّافعي، الفقيه المحدِّث، له مصنفات كثيرة منها: المنهاج شرح صحيح مسلم، المجموع شرح المهذب، تهذيب الأسماء واللغات (ت: ٦٧٦هـ). ينظر: طبقات ابن السبكي (٨/٣٩٥)، طبقات ابن هداية الله (ص: ٢٦٨).

(٥) المصدر السابق، والجزء والصفحة نفسهما.

فيكون تحرير هذا الرأي من الزركشيِّ: أنَّ الخطاب الوضعي التَّعَــبُّديَّ لا يتعلق بغــير المكلفين بخلاف الخطاب الوضعي معقول المعنى؛ فإنَّه يتعلَّق بالمكلَّفين وغيرهم.

الفرع الثالث: باعتبار العبادة والعادة

ينقسم الحكم التَّعبُّدِيُّ باعتبار وقوعه في العبادات وعدمه إلى قسمين: عبادة تعبديــة، وعادة تعبدية.

الأول: العبادة التَّعَبُّدِيَّةُ: وهي ما لا يعقل معناه من الأحكام الواقعة في أبواب العبادات.

والتَّعَبُّدُ: بمعنى عدم إدراك المجتهد علة اجتهادية- أصــلٌ في بــاب العبــادات علــى الصحيح.

ومن أمثلة العبادات التَّعَبُّدِيَّةِ: نقض الوضوء بأكل لحم الجزور عند الحنابلة[١]، وصيغة (الله أكبر) في إحرام الصلاة خِلاَفًا للحنفية[٢]، والتقديرات العددية في نصُب الزكاة[٣].

الثاني: العادة التَّعَبُّدِيَّةُ: وهي ما لا يعقل معناه من الأحكام الواقعــة في غــير أبــواب العبادات.

ومن أمثلة العادات التَّعَبُّدِيَّةِ: تعيين لفظي (الإنكاح والزواج) في عقد النكــاح عنــد بعض الشافعية[٤]، والحنابلة[٥]، والعدد في الشهادات، وبعض صــور العــدَّة في المــذاهب الأربعة[٦] خِلاَفًا لابن القيِّم[٧]، وكراهة شرب الخليطين عند بعض المالكية[٨].

---

(١) ينظر: المغني، ابن قدامة (١/٢٥٤).

(٢) ينظر: تقويم أصول الفقه، أبو زيد الدبوسي (٣/٥٠)، البرهان، الجويني (٢/٦٢٣-٦٢٦).

(٣) ينظر: المستصفى (٢/٣٤١)، الأشباه والنظائر، السيوطي (ص: ٥٠٣).

(٤) ينظر: نهاية المطلب، الجويني (١٢/١٧٠-١٧٥).

(٥) ينظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٢٩/٩-١٠).

(٦) ينظر: حاشية ابن عابدين (٣/٤٠٩)، التوضيح، سيدي خليل (٤/٥)، الأم الشــافعي (١١/٢٥١)، كشــاف القناع، البهوتي (٥/٤١١).

(٧) ينظر: إعلام الموقعين (٢/٢٩١-٣٠٥).

(٨) ينظر: البيان والتحصيل، ابن رشد (١٦/٢٨٠).

الفرع الرَّابع: باعتبار القول والفعل

ينقسم الحكم التَّعَبُّدِيُّ باعتبار وقوعه في الفعل أو في القول إلى قسمين: فعل تعبدي، وقول تعبدي.

الأول: الفعل التَّعَبُّدِيُّ: وهو الفعل الذي لا يعقل معنى تخصيصه بالحكم الشرعي.

ومن أمثلة الأفعال التَّعَبُّدِيَّة: ترتيب فرائض الوضوء(١)، وعدم إجزاء الوضوء بالماء المستعمل عند بعض الشافعية(٢).

وأكثر الأحكام التَّعَبُّدِيَّةِ متعلقة بالأفعال.

الثاني: القول التَّعَبُّدِيُّ: وهو القول الذي لا يعقل معنى تخصيصه بالحكم الشرعي.

ومن أمثلة الأقوال التَّعَبُّدِيَّة: صيغة (الله أكبر) في إحرام الصلاة، وصيغة (السلام عليكم ورحمة الله) في تحليل الصلاة، وتعيين لفظي (النكاح والزواج) في عقد النكاح عند الشافعية، والحنابلة.

والتَّعَبُّدُ في الألفاظ قَليلٌ؛ إذ المقصود من وضع اللُّغَاتِ الإفهام، والأصل أنه حَاصِلٌ بِكُلِّ ما يحقِّق المقصود من الكلام.

الفرع الخامس: باعتبار الوفاق والخلاف

ينقسم الحكم التَّعَبُّديُّ باعتبار الوفاق والخلاف قسمين: ما اتفق على تعبديته، وما اختلف في تعبديته(٣).

الأول: الحكم التَّعَبُّدِيُّ المتفق على عدم معقولية معناه.

ومن أمثلته: أعداد ركعات الصلاة المفروضة، ومواقيتها، وصفاتها الخاصة؛ فإنها تعبدية بالاتفاق.

---

(١) ينظر: التفسير الكبير، الرازي (١١/١٢١-١٢٢).

(٢) ينظر: شرح مشكل الوسيط، ابن الصلاح (١/١١٤).

(٣) ومما ينبغي التنبه له في هذا المقام أهمية التفرقة بين الخلاف في حكم المسألة والخلاف في تعبدية الحكم؛ فإنه لا تلازم بينهما، فقد يقع الخلاف في تعبدية الحكم مع الاتفاق على الحكم، والعكس صحيح -أيضًا-، وقد يؤثِّر الاختلاف في التعبُّدية اختلافًا في حكم المسألة.

الثاني: الحكم التَّعبُّدِيُّ المختلف في معقولية معناه.

وهذا الخلاف يتنوع بعدة اعتبارات:

الاعتبار الأول: باعتبار سعة دائرة الخلاف، والخلاف بهذا الاعتبار نوعان:

النوع الأول: أن يقع الخلاف في تعبدية الحكم داخلَ مذهبٍ واحدٍ مع مخالفتهم لغيرهم من المذاهب.

مثال ذلك: غسل الإناء من ولوغ الكلب عند المالكية، فإنَّه تَعَبُّديٌّ على المشهور عندهم خِلاَفًا للجمهور وبعض المالكية[(١)].

النوع الثاني: أن يقع الخلاف في تعبدية الحكم بين مجتهدي الأمة.

ومن أمثلته: تحريم الرِّبَا، فإنَّهُ مُعَلَّلٌ على مشهور المذاهب الأربعة، خِلاَفًا للظاهريَّة[(٢)]، وبعض القياسيين، منهم: القاضي ابن الباقلاني[(٣)]، من المالكيَّة[(٤)]، وابن عقيل[(٥)]، من الحنابلة[(٦)]، وهو الذي استقرَّ عليه رأي إمام الحرمين[(٧)]، وهو اختيار الأمير الصَّنعاني[(٨)].

الاعتبار الثاني: باعتبار درجة الخلاف: وهو نوعان:

النوع الأول: ما يكون الخلاف في تَعَبُّدِيَّة الحكم قَوِيًّا.

ومن أمثلته: الوضوء، فإن مخايل النَّظافة عليه واضحة، ومظاهر التَّعَبُّدِ عليه بادية في الوقت نفسه، ومثله الأعيان المنصوص عليها في الزَّكاة.

---

(١) ينظر: المقدمات الممهدات، ابن رشد الجد (٩٠/١)، بدية المجتهد، ابن رشد الحفيد (٥٣/١-٥٤).

(٢) ينظر: المحلى (٤٦٨/٨).

(٣) هو: القاضي أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد الباقلاني البصري المالكي، فقيه أصوليّ متكلِّم، له مؤلفات كثيرة منها: التقريب والإرشاد في أصول الفقه، وكتاب شرح الإبانة في علم الكلام (ت: ٤٠٣هـ). ينظر: وفيات الأعيان (٤/ ٢٦٩)، شذرات الذهب (١٦٨/٣).

(٤) بداية المجتهد، ابن رشد (١٢٧/٢).

(٥) هو: أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد البغدادي الحنبلي، الفقيه الأصولي، وله مؤلَّفات جليلة النفع منها: كتاب الفنون، الواضح في أصول الفقه (ت: ٥١٣هـ). ينظر: طبقات الحنابلة (٢٥٩/٢)، ذيل طبقات الحنابلة (١٤٢/١).

(٦) ينظر: رسالة في القياس، ابن القيم (ص: ٢٠٦).

(٧) ينظر: البرهان (٥٣٨/٢)، التحقيق والبيان (١٧٤/٣، ٥٣٣)، (٣٨٢/٤).

(٨) ينظر: القول المجتبى في تحقيق ما يحرم الربا، الصنعاني (ص: ٤٠).

النوع الثاني: ما يكون الخلاف في تعبديته ضَعِيفًا.

ومن أمثلته: آلة السِّواك[١].

الاعتبار الثالث: باعتبار قيمة الخلاف: وهو نوعان:

النوع الأول: ما يكون الخلاف في تعبديته معنويًا، له أثر في الأحكام الشرعية.

وهذا النَّوع كثيرٌ جدًّا، ومن أمثلته: الخلاف في تعبدية الوضوء.

النوع الثاني: ما يكون الخلاف في تعبديته لفظيًّا، ليس له أثر في الأحكام الشرعية.

ومن أمثلته: قبولُ شهادة خزيمة الصحابي وحده فيما يشترط فيه العدد[٢]، ورفع اليدين في الصلاة[٣].

الفرع السادس: باعتبار دخوله تحت قدرة المكلف به وعدمه

ينقسم الحكم التَّعَبُّدِيُّ بهذا الاعتبار إلى قسمين: تعبدي مقدور عليه من جهة المكلَّف، وتعبدي غير مقدور عليه.

الأول: تعبدي مقدور عليه: وهو ما لا يعقل معناه من الأحكام الداخلة تحت قدرة المكلف .

ومثاله: الصلاة، والصوم، والحج، ونحوها.

الثاني: تعبدي غير مقدور عليه: وهو ما لا يعقل معناه من الأحكام التي لا تدخل تحت قدرة المكلف، ولكن وُضِعَ شَرْعًا ليكون سببًا، أو شَرْطًا، أو مَانِعًا.

ومثاله: وضع دلوك الشمس لوجوب صلاة الظُّهر، ووضع خروج دم الحيض مَانِعًا من العبادات التي من شرطها الطَّهَارَةُ.

وفائدة معرفة هذا التقسيم كامنة في اشتراط النية في صحة التَّعَبُّدات، فإن ما لا يدخل تحت قدرة المكلف لا يتعلق به اشتراط النية، والداخل تحت قدرته يشترط في صحته النية بشروطها[٤].

---

(١) ينظر: المغني، ابن قدامة (١٣٧/١)، مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١٠٨/٢١-١١٣).

(٢) ينظر: المستصفى (٣٣٩/٢)، شرح منار الأنوار، ابن الملك (ص: ٢٦٦)، الآيات البينات على المحلي، العبادي (٢٢/٤-٢٣).

(٣) ينظر: المجموع، النووي (٣١٠/٣).

(٤) ينظر: تفصيل مسألة اشتراط النية في التعبديات في (ص:٤٢٤).

الفرع السابع: باعتبار بيان وجه التَّعبد وعدمه

إنَّ تقسيم التَّعَبُّدِيِّ بهذا الاعتبار تقسيمٌ منهجيٌّ تأليفي، والغرض منه بيان طريقة أهل العلم في عرض الحكم التَّعَبُّديِّ من هذه الحيثية؛ لأنَّها مما يساعد على التحقق من دعوى التَّعَبُّدِيَّةِ ويسهِّل مناقشتَها، ومعرفة مدى قُوَّتِها وضُعْفِها، وحصر أثر التَّعبُّدِ في موضعه.

ولأهل العلم في هذا طريقان:

الطريق الأول: وَصْف الحكم بأنه تَعَبُّدِيٌّ، مع ذكر الشواهد على ذلك، وهذه الشواهد هي الأَدِلَّة على كون الحكم تَعَبُّديًا في الحقيقة؛ لأنَّ أَدِلَّة التَّعبُّدِ عَدَمِيَّةٌ غَالِبًا، فعدم دليل التَّعْلِيلِ دَلِيلٌ له.

وبالتَّأمُّل في صنيع الفقهاء يظهر أن لهذا الطريق صورتين من حيث التفصيل والإجمال:

الصورة الأولى: بيان وجه تعبدية الحكم مُفصَّلاً.

ومن أمثلته: توجيه المالكية رأيهم في تعبدية الأمر بغسل الإناء من ولوغ الكلب، فقد فَصَّلُوا وجه تعبُّدِيَّته تَفْصِيلاً وَاسِعًا، وسيأتي ذلك في الفصل التطبيقي(١).

الصورة الثانية: بيان وجه تعبدية الحكم مُجْمَلاً.

ومن أمثلته: قول ابن حجر الهيتمي -في تحريم الرِّبا-: "وتحريمه تعبديٌّ، وما أبدى له إنَّما يَصْلُحُ حِكْمَةً لا عِلَّةً"(٢).

فإن ابن حجر الهيتمي في هذا التَّوجيه لم يبين وَجْهَ تعبُّدية حُكْمِ الرِّبا، بل اكتفى ببيان أن نوع المعنى المُبْدَى غير كافٍ لجعله مُعَلَّلاً.

والوجوه التي تُوَجَّهُ بها تعبدية الحكم قد تكون كُلُّها أو بعضها من صاحب الدعوى، وقد تكون من توجيه غيره.

وبناءً عليه: يجب التَّحقُّقُ من كون التوجيه من صاحب الدعوى، أو من غيره؛ لأنه قد تُوَجَّهُ الدعوى بشيءٍ لا يقول به صاحب الرأي، كتوجيه المالكية قول مالك في تعبدية غسل الإناء من ولوغ الكلب بدخول التتريب فيه، مع أن الإمام مَالِكًا لا يقول بالتتريب.

---

(١) ينظر: تفصيل ذلك في (ص:٤٦٩).

(٢) تحفة المحتاج مع حاشية ابن القاسم (٤/٢٧٢).

ولذلك قال ابن دقيق العيد: "فكيف يكون منشأُ القولِ في المذهب أَمْـــرًا لا يقولـــه صاحب المذهب"(١).

الطريق الثاني: وصف الحكم بالتَّعَبُّدِ مع عدم التعرض لبيان وجه تعبديته.

وهذا الطريق يكثر في المختصرات الفقهية، وهو سبب الغموض في كثير من الأحكـــام التَّعَبُّدِيَّةِ، ومثارُ اختلاط مفهوم التَّعَبُّدِ بغيره من المصطلحات المشابهة، كالمخالف للقيـــاس، والتوقيفي.

الفرع الثامن: باعتبار خلوص التَّعَبُّدِ وعدمه

ينقسم الحُكْمُ التَّعَبُّديُّ بهذا الاعتبار إلى قسمين: تَعَبُّديٌّ محض، وتَعَبُّديٌّ غير محض:

الأول: المراد بالتَّعَبُّديُّ المحض: الحكم الذي انفرد فيه جانب التَّعَبُّدِ دون أن يزاحمه فيـــه معنى معقول بحسبه.

ومن أمثلته: المقادير الشرعية في العبادات، والحدود، والشهادات، فإنها تَعَبُّدِيَّات محضة لا يمكن أن تُعَلَّلُ أعيانها بمعان مُؤَثِّرة خاصَّة.

الثاني: التَّعَـــبُّديُّ غير المحض: هو الحُكْمُ الذي اجتمع فيه التَّعَبُّدُ والتَّعْلِيلُ مُطْلَقًا، سواء تَـــرجَّحَ أحدُهما على الآخر أم لا.

ومن أمثلته: الوضوء، والزكاة، وبدل لبن المُصرَّاة عند الرَّد؛ فإن تعبدية هذه الأحكـــام غير محضة؛ لمعقولية مُطْلَقِ النَّظافة في الوضوء، وسدِّ خلَّة الفقراء في الزَّكـــاة، والعـــدول في الأمور التي لا تنضبط إلى شيءٍ مقدَّرٍ ثابتٍ؛ قطعًا للتشاجر في ردِّ بدل لبن المصرَّاة معها(٢).

وقد يطلق تركيب (التَّعَبُّد المحض) على التَّعَبُّدِيِّ مُطْلَقًا سواء انفرد فيه معنى التَّعَبُّدِ أم لا، فيكون مُقَابِلاً لمعقول المعنى.

ومنه قول التقي السبكي(٣) -في خيار المصرَّاة-: "الشرع جعل خيار هذا العيب ثلاثة

---

(١) ينظر: شرح الإلمام (٣٨٩،٤٢٦/١)، ينظر: شرح الزرقاني (١١٠/١).

(٢) ينظر: البرهان، الجويني (٦٤٣/٢)، الإبهاج في شرح المنهاج، ابن السبكي (٢٤٣٦/٦)

(٣) هو: علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام السبكي الشافعي، الفقيه الأصولي المحدث المفسر، المشهود له بطـــول الباع وسوخ القدم في سائر فنون الشريعة، وهو صاحب التصانيف البديعة منها: العمدة، وتكملـــة المجمـــوع للنووي (ت:٧٥٦هـــ). ينظر: طبقات ابن السبكي (١٣٩/١٠)، طبقات ابن هداية الله (ص:٢٧٣).

أيام كخيار الشرط؛ لأنه غالبًا إنما يظهر فيها، ولا يحتاج إلى أكثر منها، ولا يكون ذلك من باب التَّعبد المحض الذي لا يعقل له معنى"(١).

والأصوليُّون يصفون التَّعَبُّديَّ الذي غلب فيه عدم المعقولية بلفظ (المحض) للدِّلالة على رجحان جانب التَّعَبُّدِ، وأنَّ المعنى المذكور فيه مَرْجُوحٌ، لا حُكْمَ له؛ لكونه لم تتوافر فيه شروط الإعمال.

الفرع التاسع: باعتبار نشوء الحكم بالتَّعبُّدِ وعدمه

ينقسم التَّعَبُّديُّ باعتبار نشوء الحكم بالتَّعَبُّدِ أو طريانه عليه بعد زوال المعنى إلى قسمين: تعبد أصلي، وتعبد طارئٌ:

الأول: التَّعَبُّدِيُّ الأصلي: هو ما لم يعقل معناه من أول تشريعه.

الثاني: التَّعَبُّدِيُّ الطارئ: هو الحكم الشرعي الذي لم يعقل له معنى آخر بعد العلم بزوال جنس علته أو حكمته المعروفة.

وله صورتان:

الصورة الأولى: ما علم فيه زوال معنى الحكم قَطْعًا، لكن ورد عن الشَّارع ما يَدُلُّ على بقاء مشروعيِّته.

ومثاله: الرَّمَل في الطَّواف، وما حُكي من الإجماع على مشروعية إمرار موسى على رأس من لا شعر في رأسه في نسكي الحج والعمرة(٢).

فإذا لم تظهر عِلَّةٌ أخرى بعد زوال الأولى في هذه الصورة، فالحكم تعبُّدي بلا محالة.

الصورة الثانية: ما علم فيه زوال معنى الحكم قَطْعًا، لكن اجتهد الفقهاء في إبقاء الحكم بعد زواله اعتبارًا بصورة السبب، سواء كان زواله عما هو مظنة له في العادة أم لا.

ومثال ذلك: القول بوجوب استبراء الأمة على بائعها الذي اشتراها من المشتري في مجلس العقد، مع الجزم بانتفاء شغل رحمها من المشتري الأول(٣).

---

(١) التكملة الأولى للمجموع (٣٧/١٢)، ينظر: المغني، ابن قدامة (٤٧١/٢).

(٢) تحفة المودود، ابن القيم (٢٩٠-٢٩٢).

(٣) ينظر: تشنيف المسامع، الزركشي (١٩٧/٣)، التحبير شرح التحرير، المرداوي (٣٣٧٨/٧).

الفرع العاشر: باعتبار القطع والظن

ينقسم الحكم التَّعبُّديُّ بهذا الاعتبار إلى قسمين: حُكْمٌ مقطوع بتعبديته، وحُكْمٌ مظنونةٌ تعبديتُه.

الأول: الحكم المقطوع بتعبديته: وهو ما قُطِعَ بعدم معقوليةِ معناه.

ومثال ذلك: المقادير الشرعية الواردة في العبادات والحدود والكفارات ونحوها.

الثاني: الحكم المظنونةُ تعبديتُه: وهو ما ترجَّحَ عدم معقولية معناه على تعليله.

ومثال ذلك: بعض صور ربا البيع [١]، وتحمل العاقلة[٢] الدية[٣]، عند بعض الفقهاء.

وفائدة هذا التقسيم سَدُّ الطريق أمام الذين يُطَرِّقُونَ إلى الأحكام التَّعَبُّدِيَّةِ معاني ضعيفة بدون أن يقوم على صحَّتها مستند شَرْعيٌّ معتبر، فما قطع بتعبديته يكون تعليلُ المتجرِّئِ على تَعْلِيلِه خَرْصٌ وتخمينٌ، مردودٌ ابتداءً، لا يلتفت إليه، وأما المظنونةُ تعبديتُه، فلا يُحْجَرُ على نتاج العقول فيها عند استقامتها على السبر والاختبار.

الفرع الحادي عشر: باعتبار نوع المعنى الْخَفِيِّ

قبل عرْضِ هذا التقسيم يجدر عَرْضُ تَمْهِيدٍ مُوجَزٍ، يساعد على فهمه واستيعابه، ويشير إلى مغزاه وفائدته.

وخلاصة ذلك: أن يُعلَمَ أن هذا التقسيم مَبْنِيٌّ على أنَّ المعاني التي يمكن أن تستفاد من الأحكام الشرعية قسمان[٤]:

---

(١) ينظر: الربا والمعاملات المصرفية، العلامة عمر المترك (ص: ١٦٣).

(٢) العاقلة هي: صفة موصوف محذوف، أي: الجماعة العاقلة، ومفرده: عاقل، والعاقل هو دافع العقل، والعقل هو الدية، وسميت الدية عقلا، إما لأنه كانت إبل الدية تجمع في فناء أولياء المقتول وتعقل بالحبل لتسليمها إليهم، وإما لأنه تعقل الدم من أن تسفك بالثأر.

وعاقلة الرجل: عصبته أو الجماعة التي يجمعه وإياهم في ديوان واحدٍ. ينظر: الزاهر ، الأزهري (ص:٣٥١)، الدر النقي (٣/٧٢١-٧٢٢)، تعريفات المجددي (ص:٣٨٦).

(٣) ينظر: الإبهاج في شرح المنهاج، ابن السبكي (٦/٢٤٣٤ -٢٥٨٥)،

(٤) وهذه الفكرة صحيحة؛ ومن أجلها وضع الأصوليون المعايير الفاصلة بين المعاني المعتبرة شَرْعًا، والمعاني الملغاة، هذا من وجه، ومن وجه آخر وضعوا الضوابط للتفرقة بين المعاني المقبولة للوظائف الاجتهادية في الشريعة، وبين

←

الأول: المعاني الاجتهادية: وهي المعاني المؤثرةُ في الأحكام الشرعية، الصالحةُ لأن تتخذ أداة للاجتهاد.

ويعبِّرون عن هذه عَادَةً بالمعاني القياسية، أو المُوجِبَة، واخترت تسميتها بالاجتهادية؛ لأن وظيفة الْعِلَّةِ غير مُنْحصرةٍ في القياس فقط، بل تجاوزه إلى غيره.

ولا يتوقف اعتبار هذه المعاني على تحقُّقِ القياس بها، بل تكفي صلاحيَّتها للقياس على فرض وجودها في مَحَلٍّ آخر، وإن لم يوجد في غير مورده؛ وذلك لتدخل فيها العللُ القاصرة الصَّحيحة على رأي الجمهور، خِلافًا لبعض الحنفية الذين لا يجعلون استخراج الْعِلَّةِ القاصرة تَعْلِيلاً، بل إبداء للحكمة[1].

ويدخل فيها الوصفُ المناسب، والحكمةُ حيث جاز التَّعْلِيل بها، والوصف الصحيح غير المناسب بمختلف أنواعه: وهو كُلُّ عِلَّة ثبتت بمسلك معتبر، و لم تظهر مناسبتها.

الثاني: المعاني غير الاجتهادية: وهي كُلُّ معنى معتبرٍ شَرْعًا، لا يصلح أن يكون مستندًا للقياس ولا لغيره من الوظائف الاجتهادية، ويدخل فيها المناسباتُ العامة، والحِكَمُ الجُمْلِيَّةُ التي تعللُ بها عند العجز عن الوصول إلى العلل المقتضية، وهذه العلل مفيدة إلا أن الأحكام لا يمكن أن تضاف إليها، ولا تكون مؤثرة فيها.

وعليه يَدُلُّ كلام الجويني الآتي: "إن المعاني الكلية، وإن كانت مَعْقولةً مَقْبولةً فَمَحَلُّ التَّعبد يمنع الاسترسال في طريق المعنى"[2].

وهو مقصود السَّمْعاني بقوله: "الأحكام في الشرع بأسبابها، لا بحكَمِها وفوائدها... التَّعْلِيل غَيْرٌ، وإظهار الفوائد غيرٌ.

ونحن نعلم قَطعًا أنَّ الشرائع لفوائد وحِكَم، لكن لا نقول: إنها مُعَلَّلة بها، وهذا كالعبادات، لا تُعلَّل بعِلَّة الثواب، وإن كانت واجبة لفائدة الثواب، والأنكحة لا تُعَلَّلُ بعِلَّة

←

ما لا يصلح للاجتهاد بها وإن كانت مقبولة، وهناك نوع آخر للشروط: وهي موضوعة في خصوص كلّ وظيفة اجتهادية بعينها، كشروط علة القياس، وشروط المصلحة في الاستصلاح، ونحوهما.

(١) أصول الجصاص (٢/٢٨٩-٢٩٤)، حاشية الأزميري على مرآة الأصول (٢/٣١٣)، والتقرير والتحبير، ابن أمير الحاج (٣/١٧٠).

(٢) نهاية المطلب (١٥/٢٥٣).

حصول النَّسْلِ في العالم، وإن كانت مشروعة لفائدة النسل، وكذلك الحدود واجبةٌ لفائدة الزجر الحاصل بها، ولا تعلل بها، والقصاص من جملة ذلك"(١).

وبعد هذا التمهيد، فنقول: إن التَّعَبُّدَ ينقسم بهذا الاعتبار إلى قسمين: تعبد ناتج عن خفاء عِلَّةٍ اجتهادية (الْعِلَّة الاصولية)، وتعبد ناتج عن خفاء عِلَّةٍ غير اجتهادية (الحكمة المترتبة على تشريع الحكم وامتثاله)(٢).

فالأول: التَّعبُّدُ الناتج عن خفاء المعنى المؤثر: وهو التَّعبد الحقيقيُّ الْمُؤَثِّرُ في الأحكام الشرعية.

ومثاله: عدمُ معقولية نقض الوضوء من مسِّ الفرج أثَّر في مَنْع قياس غير الفرج عليه.

الثَّاني: التَّعَبُّدُ الناتج عن خفاء المعنى غير المؤثر: وهو التَّعبد الثانويُّ الذي لا تأثير له في الأحكام الشرعية.

ومن أمثلته: توحيد الرُّكوع وتثنية السجود في الصلاة، فهو تعبُّديٌّ غير معقول المعنى، قال أبو الحسن الأبياري: "وأمَّا اتِّحَادُ الركوع وتعدُّدُ السجود، فلا مطمع للخلق في معرفة سِرِّ ذلك"(٣).

وإن قلنا بأنه مُعَلَّلٌ كما قال بعضهم(٤)، فإن ما ذكروه ليس مَعْنى مُؤَثِّرًا صالحًا للقياس ولا لغيره، بل هو من باب إبداء الحكمة، يكون فائدة معرفته في المتعبِّدين لا في الأحكام الشرعية.

هذا، وقد يكون سبب الاختلاف في تَعَبُّدِيَّةِ الحكم نَاتِجًا من عدم التفرقة بين هذين المعنيين، فبعض العلماء يجعل الحكم تَعَبُّدِيًا قاصدًا عدم ظهور الْعِلَّةِ، وآخر يجعله مُعَلَّلاً قَاصِدًا ظهور الحكمة؛ فلا يتوارد النفي والإثبات بمعنى وَاحِدٍ، فيقع الخلاف صُورِيًّا، فيحملهُ من لم يتنبه لهذه النكتة على أنه خِلافٌ معنويٌّ.

---

(١) القواطع في أصول الفقه (١٠٠٨/٣)، ينظر: أصول الجصاص (٢٨٩/٢-٢٩٤)، الانتصار في المسائل الكبار، أبو الخطاب (٤٧٦/١).

(٢) التقييد بـ(المترتبة) احترازٌ عن (الحكمة المناسبة) فإنّها مثل الْعِلَّة عند القائلين بجواز التعليل بها.

(٣) التحقيق والبيان (٦١١/٣).

(٤) قال فيه ابن عابدين: "تكرار السجود أمر تعبُّدي: أي لم يعقل معناه على قول أكثر المشايخ؛ تحقيقًا للابتلاء، وقيل ثُنِّيَ ترغيمًا للشيطان حيث لم يسجد مرة فنحن نسجد مرتين". حاشية ابن عابدين٤٤٧/١)، وينظر: المبسوط، السرخسي (٢١/١)، الواضح، ابن عقيل (٣٦٦/٢/٤).

وقد يقع ذلك في اجتهاد عَالمٍ وَاحدٍ، فيجعل الحكم تَعبُّديًّا، ثمَّ يسعى في إبداء مناسباته غير المؤثرة؛ فيظن من لم يفهم غَرَضَـــه أنه متناقضٌ مع أنَّ الواقع خلاف ذلك.

الفرع الثاني عشر: باعتبار الاستقلال والاستثناء

ينقسم الحكم التَّعَبُّديُّ بهذا الاعتبار إلى قسمين: تَعَبُّدِيٌّ مُسْتَقِلٌّ، وتَعَبُّديٌّ مستثنى[1].

الأول: التَّعَبُّديُّ المستقلُّ: هو ما ورد غير معقول المعنى، من غير أن يكون مستثنى مـــن قاعدة عامة، أو مما يظن أنه أَصْلُهُ.

وعَبَّرَ عنه الغزاليُّ بالمستفتح والمبتدأ[2].

ومثال ذلك: المقدرات في الحدود، والكفارات، ونصب الزكوات، وأعداد الركعات، ونحوها.

الثاني: التَّعَبُّديُّ المستثنى: هو ما استثني من قاعدة عامة أو مما يظن أنه أصله، ولم يعقـــل معنى الاستثناء.

ومثال ذلك: خصائص النَّبيِّ ﷺ، وتخصيص خزيمة بقبول شهادته وحده، ونحوها[3].

يتعلَّق بهذا التقسيم تنبيهان:

التنبيه الأول: تعليل الصور المستثناة:

ذهب عامة الأصوليِّين إلى أنَّ كلَّ واحدٍ من الأحكام المبتدأة المســـتفتحة، والأحكـــام المستثناة ينقسم إلى معقول المعنى، وغير معقول المعنى.

وخالف في ذلك إمام الحرمين؛ فذهب إلى أن الأحكام المستثناة لا تُعَلَّـــلُ ولا تكـــون معقولة المعنى؛ إذْ كل ما يمكن أن يذكر فيها من المعاني لا تكون مطردة، ولا تستقيم علـــى السبر، وهذه المخالفة من مفاريد الجويني الأصولية، وبنى عليها القول بعدم معقولية ضـــرب دية غير العمد على العاقلة، ورَدِّ بدل اللبن في حكم المصراة[4].

---

(١) ينظر: المستصفى، الغزالي (٢/٣٣٨-٣٤٣)، شرح مختصر الروضة، الطوفي (٣/٣٠٥)، البحر المحيط، الزركشي (٥/٩٥-٩٩).

(٢) ينظر: المستصفى (٢/٣٤١).

(٣) ينظر: المصدر السابق (٢/٣٣٩)، البحر المحيط (٥/٩٨).

(٤) ينظر: البرهان (٢/٦٤٢-٦٤٤).

والصحيح: قول الجمهور بدلالة الوقوع؛ فالْعَرِيَّةُ مستثناة من قاعدة الرِّبَا، وهي معقولة المعنى، وسقوط القصاص عن الوالد من قتل ولده عَمْدًا عدوانًا، مستثنى من قاعدة القصاص، وهو معقول المعنى.

ولذلك قال الأبياري: "فالمصير إلى أن المستثنى لا بُدَّ أن يكون غير معقول المعنى، وأن الذي يعقل معناه، لا يكون مستثنى- غيرُ صحيحٍ، و لم أر ذاهبًا إليه، بل العلماء مُصرِّحون بأن المستثنى ينقسم إلى ما يعقل معناه، وإلى ما لا يعقل معناه، هذا هو الصحيح"[١].

التنبيه الثاني: القياس على الصور المستثناة:

إذا ثبت بأن الصور المستثناة قد تعقل معانيها؛ وعليه فهل يجوز القياس عليها عند ظهور عللها؟

في المسألة نِزَاعٌ بين الأصوليِّين، فمنهم من أجازه، وهو الصَّحِيحُ؛ إذ العبرة في جواز القياس تحقُّقُ أركانه وشروطه، وكون الأصل مستثنى لا ينافي ذلك.

ومنهم من منعه؛ بناء على أن القياس على المستثنى يؤدِّي إلى تكثير الصورة الخارجة عن الأصل، أو لأنه لا يمكن أن يعقل معناه.

ولقد أشار صاحب مراقي السعود إلى النِّزَاع بقوله:

وقِسْ على الخارج للمصالح وَرُبَّ شَيْخٍ لامتناعٍ جَانِحِ[٢]

وقال أبو الحسن الأبياريُّ: "وقد اختلف العلماء في مسائل مستثناة، هل يصح القياس عليها أو لا؟ لترددهم في فهم المعنى أو عدمه"[٣].

---

(١) التحقيق والبيان (٦٧٤/٣)، المستصفى (٣٣٩/٢)، الإبهاج، التاج السبكي (٢٤٣٢/٦).

(٢) مراقي السعود مع شرح الناظم (١٩٤/١).

(٣) التحقيق والبيان (٤٤٩/٣)، ينظر: شرح تنقيح الفصول، القرافي (ص:٤١٦)، نشر الورود، الشنقيطي (٢٧٩/١).

المبحث الثاني: تعميم التَّعْلِيل وشبهة نفي التَّعَبُّدِ

وهذا المبحث يتضمَّن مطلبين:

المطلب الأول: تعميم التَّعْلِيل عند الأصوليِّين

المطلب الثاني: شبهة نفي وقوع التَّعَبُّدِ

المطلب الأول: تعميم التَّعْلِيل عند الأصوليين

تمهيد:

إنَّ انقسامَ الْحُكْمِ الشَّرعيِّ إلى مُعَلَّلٍ وتَعَبُّديٍّ من القضايا المسلَّمة المقطوع بها عند الأصوليِّين والفقهاء على اختلاف طبقاتهم وأمصارهم وأعصارهم، وعلى تباين مذاهبهم العقدية والأصولية والفقهية.

وقد قام على ذلك الإجماعُ الْعَمَلِيُّ الأُصُولِيُّ والْفِقْهِيُّ؛ إذ لا يخلو كِتَابٌ من الكتب الأصولية أو الفقهية المعتبرة في مذاهب الأئمة الأربعة عن تفريع مسائلَ فِقْهِيَّةٍ بِنَاءً على ظهور الْعِلَّةِ أو خفائها، أي على (التَّعْلِيلِ والتَّعَبُّدِ).

قال السَّرخسيُّ الحنفيُّ: "النُّصُوصُ نوعان: مَعْلُولٌ، وغير مَعْلُولٍ"(١).

وقال ابن العربي المالكي(٢): "الأحكام العقليَّة والشرعيَّة على قسمين: منها ما يُعلَّلُ، ومنها ما لا يُعلَّلُ"(٣).

وقد بيَّنَ الإمام أبو إسحاق الشَّيرازي(٤) أنَّ الأصول المعروفة: "بالنَّصِّ ضربان: ضَرْبٌ يعقل معناه، وضَرْبٌ لا يعقل معناه"(٥).

وقال أبو يعلى الحنبليُّ: "الأصل هو تَعْلِيلُ الأصول، وإنما تَرْكُ تعليلها نَادِرٌ"(٦).

---

(١) أصول السرخسي (١٤٧/٢)، ينظر: ميزان ألأصول، السمرقندي (ص: ٦٢٩)، مرآة الأصول، منلا خسرو (٣١٠/٢).

(٢) هو: أبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي، المعافري الإشبيلي المالكي، الفقيه الأصولي، المفسِّر المحدِّث البارع، له تواليف مفيدة منها: أحكام القرآن، المحصول في علم الأصول، عارضة الأحوذي في شرح الترمذي (ت: ٥٤٣هـ). ينظر: نفح الطيب (٢١/٢)، شجرة النور الزكية (ص: ١٣٦).

(٣) المحصول في أصول الفقه (ص: ١٣٢)، ينظر: التحقيق والبيان، الأبياري (١١٠/٣).

(٤) هو: جمال الدين أبو إسحاق، إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزابادي الشَّافعي، الفقيه الأصولي، له مصنفات كثيرة نافعة منها: المهذَّب في الفقه ، واللمع وشرحه في أصول الفقه ، والمعونة في الجدل (ت: ٤٧٦هـ). ينظر: النجوم الزاهرة (١١٧/٥)، شذرات الذهب (٣ / ٣٤٩).

(٥) شرح اللُّمع (٨٢٥/٢)، ينظر: الإحكام، الآمدي (٨٣/٤، ٣٢١).

(٦) العدَّة في أصول الفقه (١٣٦٧/٤)، ينظر: التمهيد في أصول الفقه، أبو الخطاب (٤٤٠/٣).

وقد حكى الإجماعَ على هذا الانقسام جُمْلةٌ من كبار العلماء منهم: الإمام الشافعيُّ(١)، والجوينيُّ(٢)، والغزاليُّ(٣)، وإلكيا الهراسيُّ(٤)، ومحمد مصطفى شلبي(٥).

وقد سَلَّمَ بانقسام الحكم الشرعي إلى تَعَبُّديٍّ ومُعلَّلٍ

- المعتزلةُ القائلون برعاية المصالح أو الأصلح للعباد، قال الغزالي: "من أوجب الأصلح لم يشترط كَوْنَ المصلحةِ مَكْشُوفَةً للعباد"(٦).

- وكذا القائلون بتقديم المصالح على النصوص عند التعارض على تفصيلٍ في ذلك، كالنجم الطُّوفِيِّ، وبعض من سلك مسلكه من العصريِّين(٧).

- والصوفيَّةُ إذا طلبوا الْعِلَّةِ بالمسالك الأصولية(٨).

- وكذلك الباحثون عن أسرار التَّشريع، الذين لا يتقيَّدون في إبداء الحِكَم والأسرار بشروط قَبُول الْعِلَّةِ المعلومة في علم الأصول، كأمثال الحكيم الترمذيِّ(٩) في كتابه (إثبات العلل)(١٠)، وأبي بكر القفَّال الشَّاسي(١١)، وقطب الدِّين القسطلانيِّ(١٢) في كتابه (مراصد الصِّلات)(١٣).

---

(١) ينظر: الأم (٣٠٨/٥).

(٢) ينظر: البرهان (٦٢٧/٢).

(٣) ينظر: شفاء الغليل (ص: ١٨).

(٤) ينظر: البحر المحيط، الزركشي (١٢٧/٥)

(٥) تعليل الأحكام (ص: ١٠٥).

(٦) المستصفى (٢٤٤/٢)، ينظر: المعتمد، أبو الحسين البصري (٢٦٤/٢-٢٦٦)، الواضح، ابن عقيل (٣٦٦/٢/٤).

(٧) ينظر: شرح مختصر الروضة (٣/ ٢٧٥)، تعليل الأحكام، شلبي (ص: ١٠٤-١٠٥).

(٨) ينظر: إتحاف السادة المتقين، الزبيدي (٤٤٤/٤).

(٩) هو: أبو عبد الله محمد بن علي بن الحسن بن بشر، المعروف بالحكيم الترمذي، من مصنفاته: كتاب إثبات العلل، ونوادر الأصول في أخبار الرسول (كان حَيًّا قبل سنة:٢٨٥هـ). ينظر: طبقات ابن السبكي (٢٤٥/٢)، هدية العارفين (١٥/٢).

(١٠) ينظر: (ص:٧٣).

(١١) ينظر: محاسن الشريعة (ص: ٢١).

(١٢) هو: قطب الدين أبوبكر محمد بن أحمد بن علي التوزري المكي المصري الشافعي، من مؤلفاته: مراصد الصلات في مقاصد الصلاة (ت:٦٨٦هـ). ينظر: طبقات ابن السبكي (٤٣/٨)، الوافي بالوفيات (٩٤/٢).

(١٣) ينظر: (ص: ٥٠).

وبعد هذا وما سيأتي عَرْضُهُ في مبحث (نشأة مفهوم التَّعبُّدِ وتَطَوُّرُه)[1] ما كنت أَظُنُّ وُجُودَ مُخَالفٍ، ينكر وجودَ الحكم التَّعَبُّدِيِّ في الشريعة الإسلامية، إلا أَنَّهُ قد أُثِرَ عن بعض الأئمة ما يقتضي ظاهرُه معقولية جميع الأحكام، ونفيَ وقوع التَّعبُّدِ فيها.

ولذلك سألقي ضَوْءً على مسألة تعميم التَّعْلِيلِ، مُبَيِّنًا مقصودَ الأصوليِّين فيها، تَوَصُّلاً إلى حقيقة رأي نفاة التَّعبُّدِ، وذلك في السُّطُورِ التَّالية:

تفسير تعميم التَّعْلِيل:

يُقْصَدُ بَتَعْميم التَّعْلِيلِ: قول الأصوليِّين: إنَّ لِكُلِّ حُكْمٍ شَرْعِيٍّ حِكْمَةً اقتضت مَشْروعِيَّتَهُ، وعِلَّةً تعتبرُ مَناطَهُ بحيث يكون الأصلُ دورانه معها وُجُودًا وعَدَمًا.

و لا يخفى أنَّ بيان مقصودهم من هذا التعميم طريقٌ لإزالة الغموض عن قَضيَّةِ إنكار وجود التَّعبُّدِ في الشرع على وجهها الصحيح.

معاني تعميم التَّعْلِيل عند الأصوليين:

قولُ الأصوليِّين: إنَّ الحكم الشرعيَّ لا يخلو عن عِلَّةٍ- عبارةٌ لها ثلاثةُ معانٍ محتملة في فَنِّ أصول الفقه، وذلك بحسب المعنى المعلَّلِ به:

المعنى الأول: تعميمُ التَّعْلِيل بمطلق الحكمة:

وتفسيره: أنَّ الحكمَ الشرعيَّ لا يخلو عن مطلق الحكمة والمصلحة سواء كانت عامة أم خاصة، دنيوية أم أخروية، وسواء كان منشأ الحكمة في الحكم من الأمر، أم من الفعل، أم منهما مَعًا؛ ولذلك تجد العلماء يقولون: الأحكام الشرعية كُلُّها مُعلَّلَةٌ بعلة التَّعبُّدِ في العبادات، وبعِلَّةِ جلب المصالح ودرء المفاسد فيما سواها، فيجعلون التَّعبُّدَ من العلل المقصودة للشارع الحكيم.

وتعميمُ التَّعْلِيلِ بهذا المعنى مَقْطُوعٌ بصحته؛ لقيام الأَدِلَّة على أنَّ الشريعة موضوعةٌ؛ لتحقيق مصالح الأنام في الدُّنْيا والآخرة.

ويشير إلى ذلك نُصُوصٌ كثيرة منها: قوله تعالى: ﴿وَقِيلَ لِلَّذِينَ ٱتَّقَوۡاْ مَاذَآ أَنزَلَ رَبُّكُمۡۚ قَالُواْ خَيۡرٗاۗ لِّلَّذِينَ أَحۡسَنُواْ فِي هَٰذِهِ ٱلدُّنۡيَا حَسَنَةٞۚ وَلَدَارُ ٱلۡأٓخِرَةِ خَيۡرٞۚ وَلَنِعۡمَ دَارُ ٱلۡمُتَّقِينَ﴾ [النحل: ٣٠].

---

(١) ينظر: (نشأة مفهوم التعبد وتطوُّره) في (ص:١٥٦).

وقوله: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱسْتَجِيبُواْ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ ۖ وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ ٱلْمَرْءِ وَقَلْبِهِۦ وَأَنَّهُۥٓ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ ﴾[الأنفال: ٢٤].

ففي هاتين الآيتين وأمثالهما تقريرُ أَنَّ كُلَّ ما أنزل الله تعالى على عباده، ودعاهم إليه خير وحسنة وحياة لهم في دنياهم وأخراهم.

ولقد روي عن بعض السلف أنه قال: «إذا سمعتم نداء الله تعالى فاستمعوا، فإنه يأمركم بخيرٍ، وينهاكم عن شرٍّ»[١].

ولأنَّ تَعَذُّرَ الوقوف على الْعِلَّةِ القياسية الخاصة لا يمنع تخَيُّلَ الْحِكَمِ والأسرار، ولا يثيرُ أدنى شَكٍّ في وجود مصلحة الطَّاعَةِ، ومفسدة المخالفة في جميع الأحكام الشرعية[٢].

وإمامُ الحرمين الجويني -بعد تقريرِ أنَّ العبادات البدنيَّة لا يظهر فيها المعاني الخاصَّة على الاطراد- قال: "فإنَّــهُ إن امتنع استنباط معنى جزئيٍّ، فلا يمتنعُ تخيُّلُهُ كُلِّيًّا"[٣].

وقال الأبياريُّ: "ثُبوتُ قَاعدةٍ في الشَّرْعِ لا يظهر فيها معنى بالجملــة، لا كُلِّــيٌّ ولا جُزئِيٌّ، بَعِيــدٌ جدًّا، لا يَتَّفِقُ له وُجُودٌ"[٤].

ولقد وافقَ ابن الشَّاط على تعميم التَّعْلِيلِ بهذا الاعتبار رغم اعتراضه على القــرافي في جزمه بأن المصالح رُوعيت في جميع الأحكام الشرعية.

فقال: "رعاية المصالح ليست واجبة عَقْلاً، فيجوز عَقْلاً شرعُ أمرٍ ماَ لغير مصلحة فيه، إلا ما يترتَّب عليه من الثواب، فإن أراد بالمصالح المنافعَ على الإطلاق، دُنْيَوِيَّــةً كانــت أو أُخْرَوِيَّةً؛ فذلك صَحِيحٌ، وإن أراد بها المنافع الدُّنْيَوِيَّةَ خَاصَّةً، فذلك من مجوَّزات العقل لا من موجباته.

وقد دلت الدَّلائل الشَّرعيَّة القطعيَّة على رعاية مصالحِ أمورٍ كــثيرةٍ مــن المــأمورات والمنهيَّات.

---

(١) الفروق (٢/٢٤٧)، الذخيرة (١/٦٧)، وروي مثله عن ابن مسعود. ينظر: النكت والعيون، الماوردي (٦/٤٣)، و لم أجده في شيء من كتب الآثار.

(٢) ينظر: قواعد المقَّري، قاعدة:١٢٩ (٢/٣٧٦).

(٣) البرهان (٢/٦٠٤).

(٤) التحقيق والبيان (٣/٥١١).

فأمَّا رعايتُها في جميع المأمورات والمنهيَّات فلا أعلم قاطعًا في ذلك، وليست رعاية الشَّارعِ المصالحَ بحكمٍ منه شرعيٍّ؛ فيكفي فيه الظَّن، بل ذلك أمرٌ وجوديٌّ، لا بُدَّ فيه من القطع"(١).

المعنى الثاني: تَعْميمُ التَّعْلِيل بوجود الحكمة الخاصة:

وتفسيره: أنَّ لِكُلِّ حُكْمٍ شَرْعيٍّ حِكْمَةً خَاصَّةً به في الواقع ونفس الأمر، لكن قد تَخْفَى في بعض الأحكام.

قال الطُّوفيُّ: "كلامنا في المصلحة في ظاهر الأمر، أما في نفس الأمر، فلا يخلو تصرُّفُ الشَّرع عن مصلحةٍ"(٢).

وتعميم المعقوليَّة بهذا المعنى مذهبُ الجمهور، ولقد تقدَّم بَحْثٌ عن هذه المسألة فيما مضى(٣).

والتَّعْميمُ بهذا التفسير لا ينافي وقوع التَّعَبُّدِ في الشَّرع؛ إذ لا تلازمَ بين وجود الْعِلَّةِ وظهورها، فالْعِلَّةُ موجودةٌ في جميع الأحكام، ولكنها غير ظَاهرةٍ مَعلومةٍ في كُلِّها(٤).

فمن جعل جميع الأحكام الشَّرعيَّةَ مُعَلَّلةً بالتفسير الأول والثاني، ونفى التَّعبد باعتبارهما، فهو مُصِيبٌ في رأيه؛ لاعتضاده بظواهر الكتاب والسنة، والاستقراء، وفهم السلف الصالح، ولا ينقسم الحكم الشرعيُّ بهذين التفسيرين إلى تعبُّديٍّ ومُعَلَّلٍ، بل كُلُّه مُعَلَّلٌ.

وتَعْميمُ التَّعْلِيلِ عند عامَّة أَهْلِ العلم مَحْمُولٌ على أحد هذين المعنيين؛ لإقرارهم بالتَّعَبُّدِ مع تصريحهم بالتعميم.

المعنى الثالث: تعميمُ التَّعْلِيلِ بظهور الحكمة الخاصة:

وتفسيره: أنَّ جميع الأحكام مُعَلَّلةٌ بِحِكْمةٍ جُزئيَّةٍ معلومةٍ، فهذا الرَّأيُ هو الذي يخالفُ مَذْهبَ عامة أهل العلم، وهو الذي يصلح أن يكون مَحَلَّ النِّزَاع بين الجمهور ومن فُهِمَ من كلامهم أنهم يقولون به.

---

(١) إدرار الشروق مع الفروق (٢/٢٦٢-٢٦٣)، وينظر: (٢/٢٣٩).

(٢) المصدر السابق (٣/٣٩٦)، ينظر: (٣/٤٣٢).

(٣) ينظر: تفصيل ذلك في (ص:١٣٥).

(٤) ينظر: التحقيق والبيان (٣/١٦٤).

وسنتعرض للاستكشاف عن وجه الصواب، والتحقيق في رأي الذين نســـب إلـــيهم التَّعميم بهذا الاعتبار في المطلب القادم.

المطلب الثاني: شبهة نفي وقوع التَّعَبُّدِ

إنَّ إنكارَ وقوع التَّعبد منسوبٌ إلى طائفةٍ من أهل العلم من الفقهاء والصوفية، وهذه الطائفة يمكن تصنيفهم إلى فريقين: فريقٌ لو صَحَّتْ نسبةُ نفي التَّعبُّدِ إليهم؛ لكان نفيه إيَّاه بطريق أصوليٍّ، وفريق صَرَّحَ بنفيه بمسلك التصوف.

ولذلك سيكون الكلام مُقسَّمًا في هذا المطلب على فرعين:

الفرع الأول: نفي وقوع التَّعبد عند الأصوليين

إنَّ نفي وقوع التَّعَبُّدِيِّ في الأحكام حكاه سيف الدين الآمدي بصيغة قِيلَ، فقال الآمدي: "قد قيل: إنه لا حُكْمَ إلا وهو مَعْقُولٌ، حَتَّ في ضرب الدية على العاقلة ونحوه مما ظُنَّ أنه غيرُ مَعْقُولٍ"(١).

وذكره المرداويُّ الحنبليُّ(٢) مَنْسُوبًا إلى ابن تيمية، وتلميذه الوفي ابن القيم، قال: "قد ذكر الشيخُ تقيُّ الدِّين، وتبعه ابن القيم في (إعلام الموقعين): أنه ليس في الشريعة ما يخالفُ القياس، ولا ما لا يعقل معناه، وبيَّنُوا ذلك بما لا مزيدَ عليه، والله أعلم"(٣).

أقول: لَعَلَّ حكايةَ المرداويِّ عن ابن تيمية مَأْخوذةٌ من قوله: "وأما فِعْلُ مَأْمورٍ في الشَّرْعِ، ليس فيه مَصْلحةٌ ولا مَنْفعةٌ ولا حِكْمةٌ إلا مجرد الطاعة، والمؤمنون يفعلونه، فهذا لا أعرفُه"(٤).

ومن قول ابن القيِّم: "ليس في الشَّرِيعَة حُكْمٌ وَاحِدٌ إلا وله معنى وحِكْمَةٌ، يعقل معناه من عقله، ويخفى على من خفي عليه"(٥).

---

(١) الإحكام (١٠٠٦/٤)، نسخة عبد المنعم إبراهيم. ينظر: الفكر السامي (٨١/١).

(٢) هو: علاء الدين علي بن سليمان بن أحمد المرداوي الحنبلي، الفقيه الأصولي، الشهير بالمرداوي، له مصنفات مفيدة منها: الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، والتحبير في شرح التحرير (ت: ٨٨٥هـ). ينظر: الضوء اللامع (٢٢٦/٥)، الأعلام (٢٩٢/٤).

(٣) التحبير شرح التحرير (٣٥٣٩/٧).

(٤) مجموع الفتاوى (١٤٦/١٤).

(٥) إعلام الموقِّعين (٢٩٤/٣)، وينظر: (٢٣٨/٣).

ولتوضيح هذا المسلك، سنُعْرِضُ عمَّنْ حُكِيَ عنه بصيغة (قيل)، ويكون النظر في كلام ابن تيمية أولاً، ثم ابن القيم ثانيًا:

رأي ابن تيمية في نفي وقوع التَّعَبُّد:

لابن تيمية إسهاماتٌ ذات قِيمةٍ عَاليةٍ في توضيح حقيقة التَّعبُّدِ وأنواعه، وبيان الفرق بينه وبين غيره مما يمكن أن يلتبسَ به، وخلاصة رأيه مبيَّنة في السطور التالية:

حكاية ابن تيمية أنَّ للتعبُّدِ معنيين عند الفقهاء:

ذكر ابن تيمية أنَّ الفقهاء يطلقون التَّعبُّدَ على معنيين، ويمكن أن يضاف إليهما معنى ثالث مفهوم من كلامه، وهذه الإطلاقات هي:

الإطلاق الأول:

الحكم الشرعيُّ الذي تنشأ حكمتُه من مُجَرَّدِ الطَّلَبِ الشَّرْعيِّ، وليس في نفس العمل المطلوب فِعْلاً أو تَرْكًا -لولا الطَّلَبُ الشرعيُّ- معنى يقتضي الفعل أو الترك.

ذكر ابن تيمية أن هذا أحد إطلاقي التَّعبُّدِ عند الفقهاء، وأنه واقعٌ في الشريعة، خِلاَفًا للمعتزلة الذين يرون أَنَّ حِكْمَةَ الحكم لا تنشأ إلا عن العمل، ولا يجوز نشوؤها عن الأمر، أو عن مجموع العمل والأمر مَعًا، قال ابن تيمية: "وإذا قال الفقهاء هذا الحكم تَعبُّدٌ؛ فله تفسيران:

أحدهما: أن يكون الحكمُ شُرِع ابتلاءً وامتحانًا للعباد؛ ليتميز المطيعُ عن العاصي، ويثاب المطيعُ على محض الطاعة والانقياد والإسلام، كما يعاقبُ العاصي على محض المعصية والمخالفة، وإن لم يَكُنْ في نفسِ العَمَلِ -لولا الأَمْرُ- مَعْنىً يقتضي العَمَلَ.

ومِثْلُ هذا: أمرُ اللهِ خَلِيلَه بذبح ابنه، وتحريمُه على أصحاب طالوت أن يطعموا من النهر إلا غَرفةً واحدةً، وكثير من الأحكام من هذا النمط.

وهذا التَّعبُّدُ حَقٌ واقعٌ في الشريعة عند أهل السُّنَة خِلاَفًا للمعتزلة ونحوهم"[1].

---

(١) شرح العمدة (٢/٤٥٣).

الإطلاق الثاني:

الْحُكْمُ الذي لم يَطَّلِعِ الْمُكَلَّفُ على حِكْمتِه جُمْلةً ولا تَفْصيلاً، مع اشتمال العمل المطلوب على معنى لأجله علِّق الحكم به.

وعلى هذا الإطلاق لا يتصف الحكم بالتَّعبُّدِ، إلا إذا تَعذَّرَ الوقوف على حكمته جُمْلةً وتفصيلا.

وقد وضَّحَ ابن تيمية هذا الإطلاق بقوله: "**التفسير الثاني:** أن يعني بالتَّعبُّدِ: أنَّ المكلف لم يَطَّلِعْ على حِكْمَةِ الحُكْمِ جُمْلةً ولا تفصيلاً، مع أنَّ العمل يكون مُشْتَمِلاً على وَصْفٍ لأجله عُلِّقَ به الحكمُ، سواء كان الوصفُ حَاصِلاً قبل نزول الشريعة وإرسال نَبِيِّنَا ﷺ، أو إنما حَصَلَ بعد الرِّسالة"(١).

والتَّعبُّدُ بهذا المعنى وإن كان من إطلاقات التَّعبُّدِ عند بعض الفقهاء؛ إلا أنَّهُ لا يَتَّفِقُ له وُجودٌ في الشريعة، كما ذكره الجوينيُّ، والأبياريُّ؛ لأنَّهُ إن تَعذَّرَ إدراك المعنى الجزئيِّ للحكم فلا يمتنع تخيُّلُ المعنى الكليِّ له، فوجودُ حُكْمٍ لا يدرك فيه معنى جُمْلةً ولا تفصيلاً، مع أنه مُتَضَمِّنٌ للمعنى بَعِيدٌ.

وبناءً عليه: فإن كان نَفْيُ التَّعبُّدِ المفهومُ من كلام ابن تيمية مُوَجَّهًا إلى هذا التفسير، فالنَّفْي صَحِيحٌ، ولا ينفرد ابن تيمية به.

الإطلاق الثالث المستنبط:

هو: عدم ظهور حِكْمَةِ الحكم للمجتهد على وَجْهٍ منضبطٍ انضباطًا يوجِبُ إدارةَ الْحُكْمِ على المعنى والعلة.

وعلى هذا الإطلاق يكون مدار تَعبُّدِيَّة الحكم على خَفَاءِ الْعِلَّةِ الْمُؤَثِّرةِ، فيوصف الحكم بالتَّعبُّدِ إذا لم تُدْرك حكمتُه على وَجْهٍ مُنْضَبطٍ، وإن تَمَكَّنت معرفةُ أسراره وحِكَمِهِ غير المنضبطة.

وهذا الإطلاق مستنبطٌ من كلام ابن تيمية، لما بيَّنَ مُعَوَّلَ الفقهاء الذين يجعلون النهْيَ عن الصلاة في مواضع النهيِ تَعبُّدًا، فقال: "فمن قال: إنَّ الْحُكْمَ في هذه المواضع تَعبُّدٌ بهذا

(١) المصدر السابق مع الصفحة.

التفسير، فقد ذكر أنه لم يظهر له حِكْمَةُ الحكم على وَجْــهٍ منضبط؛ فأدار الْحُكْمَ علــى الاسم"[١].

والذي يُفْهَمُ من قوله (على وَجْــهٍ منضبطٍ): أنَّ إدراك الحكمة على وَجْــهٍ منضــبطٍ هو الذي ينافي التَّعَبُّدَ، وأما إدراكها على وجه غير منضبط فلا تكفي في تَعْلِيلِ الحكم لبنـــاء الأحكام؛ إذ الأحكام لاتنبني على المعاني المضطربة والخفية.

والذي تحصَّلَ لي نتيجةَ النظر في مجموع كلام ابن تيمية أنَّ التَّعبُّدَ بمعنى: وجود أحكام في الشريعة لا يدرك المجتهد فيها معنى صالِحًا للقياس- واقعٌ في الشريعة، ومعتبرٌ في عمليـــة الاجتهاد بالرأي عند ابن تيمية، إلا أنَّ التَّعَبُّديَّ قَلِيلٌ جدًّا في فقهه بالاستقراء، فإنَّه يـــذهبُ إلى تَعْليلِ كَثِيرٍ من الأحكام التي قيل فيها: إنها تَعَبُّديَّةٌ.

وَيَدُلُّ على إقراره بوجود التَّعَبُّدِ بهذا المعنى ما يلي:

أولا: تَصْرِيحُه بأنَّ الحكم يكون مُخْتَصًّا بمورده، ويمتنع القياس عليه إذا لم تظهر علتـــه، ولا معنى للتعبُّدِ إلا هذا.

وذلك في قوله: "إنَّ الله تعالى يختصُّ ما يختصُّه من الأعيان والأفعال بأحكام تخصُّه يمتنع معها قياس غيره عليه إما لمعنى يختصُّ به لا يوجد بغيره على قول أكثر أهل العلم، وإما لمحض تخصيص المشيئة على قول بعضهم.

- كما خَصَّ الكعبة بأن يحج إليها ويطاف بها.
- وكما خص عرفات بالوقوف بها.
- وكما خصَّ منى برمي الجمار بها.
- وكما خص الأشهر الحرم بتحريمها.
- وكما خص شهر رمضان بصيامه وقيامه إلى أمثال ذلك"[٢].

ووجه الدلالة في قوله: أن المعنى لو كان ظاهرًا لما وقع نزاعٌ في كون الاختصاص لمعنى في واقع الأمر، أو لمحض المشيئة.

---

(١) المصدر السابق (٢/٤٤٥).

(٢) مجموع الفتاوى (١٧/ ٤٨٢).

ثانيًا: يستلزم من تقريره: أن الأصل في العبادات التوقيف- أن يكون الأصل فيها عدم معقولية معانيها القياسية؛ إذ لو لم تكن كذلك لما صَحَّ جَعْلُ التوقيفِ أصلا فيها.

ولذلك لما حكى عن الفقهاء قولهم: (العبادات مبناها على التوقيف) استشهد على ذلك بقول عمر -رضي الله عنه- لما قَبَّلَ الحجر الأسود، وقال: «والله إني لأعلم أنك حجرٌ لا تَضُرُّ ولا تنفعُ، ولولا أني رأيت رسول الله ﷺ يقبِّلك ما قبلتك»[١]، وذلك للإشارة إلى أنَّ العبادات غير محكومة بمقتضى المصالح[٢].

ثالثًا: تقريرُه وجوب امتثال الأحكام الشرعية، وإن لم تظهر معانيها، اعترافٌ ضمني بوقوع التَّعبُّدِ[٣].

رابعًا: ذكر ابن تيمية أن "الحجَّ مبناه على الذل والخضوع لله... ولهذا كان فيه من الأفعال ما لا يقصد فيه إلا مجرد الذُّلِّ لله، والعبادة له، كالسَّعْيِ ورَمْيِ الجمار، قال النَّبيُّ ﷺ: «إنما جُعِلَ رمي الجمار والسعي بين الصفا والمروة لإقامة ذكر الله»"[٤].

والذي لا يقصد به إلا مجرَّد الذل لله والعبادة له هو التَّعَبُّدِيُّ.

خامسًا: ذهابُه إلى أنَّ غَسْلَ اليدين بدايةَ الوضوء مستحبٌ في جميع الأحوال، وإن تحقَّقَ نظافتهما؛ لأنه مُعَلَّلٌ بالنَّظافة والتَّعبُّدِ مَعًا.

فقال: "استحب تطهيرها تحقيقًا لطهارتهما وتنظيفًا لهما، وإِدْخَالاً لغسلهما في حيز العبادة، ولو أنه على سبيل التجديد"[٥].

وهذا يَدلُّ على مراعاته التَّعبُّدَ في غسلهما؛ لأنَّ المفترضَ أنَّ الحكم إذا كانت مشروعيته لِعِلَّةٍ، ثم زالت يقينًا، أنه يزول، وإنما بقي الحكم هنا إِدْخَالاً لغسلهما في حيِّز العبادة.

سادسًا: إنه بتتبع تصرفات ابن تيمية في كتبه تبيَّنَ أنه لا يُعَلِّلُ جميع الأحكام، بل

(١) ينظر: مجموع الفتاوى (١ / ٣٣٤)

(٢) ينظر: إكمال المعلم بفوائد مسلم، القاضي عياض (٣٤٥/٤).

(٣) منهاج السنة النبوية (٢٨٨/٨).

(٤) مجموع الفتاوى (١٧/ ٤٨٣-٤٨٤).

(٥) شرح العمدة، (١٤٧/١). ينظر: مجموع الفتاوى (١١٠/٢١).

الأحكام باعتبار تَعَرُّضِـــهِ لتعليلها قسمان:

١- منها ما تَطرَّقَ إلى تعليله، واجتهد في البحث عن عِلَّتِهِ وحكمته؛ لنفـــي دعـــوى التَّعبُّدِ عنه، ومن ذلك: مسألة تعيين الماء في طهارة الخبث[1]، وكيفية استعمال الســـواك[2]، ونقض الوضوء بأكل لحم الجزور[3]، والنهي عن الصلاة في مواضع النهي المعروفة[4]، والفطر بالحجامة[5]، والطلاق في الحيض[6]، وصيغة عقد النكاح[7]، ومشروعية الدعاء ونحوها[8].

٢- ومنها ما تَـــرَكَ تعليله، وذلك كالمقادير الشَّرعية، ومواقيت العبـــادات الزمانيـــة والمكانية، وصفاتها الخاصة وهيئاتها.

والظاهر أن السبب الظاهر لتَرْكِه تعليلَ هذه الأحكام عَدَمُ اطِّلاعه على معانيها؛ إذ لو اطَّلَعَ عليها، وغَلَبَ على ظَنِّه صحتها لأبداها؛ لحاجة الناس إلى معرفة وجـــه مشـــروعيتها، لاسيَّما وقد سكت عن تعليلها كثيرٌ من العلماء وادَّعوا فيها التَّعَبُّدَ.

سابعًا: أنَّ التَّعْلِيلات التي ذكرها في الأحكام ليست كُلُّهَا بمعانٍ مُؤَثِّرة، بل هي مختلفـــة منها ما هو وَصْفٌ مؤثِّرٌ مقصودٌ به التأثيرُ في الحكم بالقياس ونحوه، ومنها ما ليس بمؤثر، ولا يمتنع وصف الحكم بالتَّعبُّدِ مع ظهوره.

والحاصل: أنَّ ابن تيمية يرى وقوع التَّعبُّدِ في الشريعة إذا فُسِّر التَّعبُّدُ بالتفســـير الأوَّل والثالث اللذين تم نقلهما عنه آنفًا.

وأما التَّعبُّدُ بمعنى عدم إدراك حكمة الحكم جُمْلَةً ولا تَفْصِيلاً، أو بمعنى خُلُـــوِّ الحكم الشرعيِّ عن مطلق الحكمة فالظاهر أنه مَنْـــفيٌّ عند ابن تيمية، ولا ينفرد بنفيه.

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى (٢١/٤٧٥-٤٧٦).

(٢) ينظر: المصدر السابق (٢١/١٠٩).

(٣) ينظر: المصدر السابق (٢٠/٥٢٢).

(٤) ينظر: شرح العمدة (٢/٤٥٣).

(٥) ينظر: مجموع الفتاوى (١٧/٤٨٦).

(٦) ينظر: المصدر السابق (٣٣/٩٩).

(٧) ينظر: المصدر السابق (٣٢/١٧).

(٨) ينظر: المصدر السابق (٨/٢٨٧).

سبب نسبة نفي وقوع التَّعبُّدِ إلى ابن تيمية:

يمكن إجمالُ سبب نسبة نفي التَّعَبُّديِّ إلى ابن تيمية في سببين:

السبب الأول: إنَّ ابن تيمية لا يكاد يذكر مصطلح التَّعبُّدِ في سياق الإثبات، وإنما يُحَكِّمُ مدلوله عند الاجتهاد، ويستعمل معناه والأثر المترتب عليه تحت مصطلحات أخرى كالتوقيف والعبادة ونحوهما، وربما يكونُ سبب ذلك محاولة سدِّ الباب أمام نفاة الحكمة والأسباب، الذين يقولون بالتَّعبُّدِ المحض.

السبب الثاني: إنه قد اهتمَّ اهتمامًا بالغًا بنفي عدَّة حقائق مشتبهة بالتَّعبُّدِ من خارطة الأحكام الشرعية، بل منها ما جعله بعض العلماء تفسيرًا لِلتَّعَبُّدِ، فالتبس الأمر بذلك على من نَسَبَ إليه نفي التَّعَبُّديِّ مُطْلَقًا، وهذه الحقائق هي:

الحقيقة الأولى: القول بوجود ما ينافي قضايا العقول المعلومة في الشرع، وأنه يقع التعارض بين العقل والنقل.

ولقد تصدَّى ابن تيمية لهذه المسألة، فبيَّنَ أنَّ العقل الصريح لا يخالف النَّقْلَ الصحيح، بل لا يكون المعقول إلا مُوَافِقًا ومُؤَكِّدًا للمنقول الثابت عن الشرع، وقد يتحير العقلُ في بعض السَّمْعيات إلا أنه لا يحيله.

ونفى أن يكون في الشرع ما يعلم العقل الصحيح امتناعه، فقال: "الأنبياء جاءوا بما تعجز العقول عن معرفته، ولم يجيئوا بما تعلم العقول بطلانه، فهم يخبرون بمحارات العقول لا بمحالات العقول"(١).

وما أَوْهَمَ وقوع التعارض بين النقل والعقل فلا يخلو الأمر فيه عن حالتين:

الحالة الأولى: إمَّا عدم صحة المنقول ثبوتًا أو دلالةً.

الحالة الثانية: وإمَّا عدم كون القضية من قضايا العقول المعلومة.

ولقد أكثر من تقرير ذلك في مُنَاسباتٍ كَثِيرةٍ، منها قوله: "قد يظنُّ بعضُ الغالطين تناقضَ بعض أخبار الأنبياء، كما يظن بعض الغالطين معارضة العقل لما أَخْبَرُوا به، وهذا ممتنعٌ، بل لا بُدَّ أن يكون المعارض العقليُّ خَطَأً ليس بمعقولٍ صَحيحٍ، أو السَّمْعيُّ لم يثبت

---

(١) مجموع الفتاوى (٢/ ٣١٢)، ينظر: الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح (٢/٤١٤-٤١٥، ٣/١٨٥، ٤/٣٩١).

عنهم لَفْظُهُ أو دلالته، وكذلك الأخبارُ لا بُــدَّ أن يكون أحد الخبرين كَذِبًا أو غيرَ دَالٍّ على مناقضة الخبر الآخر"(١).

الحقيقة الثانية: القول بالتَّعبُّدِ المحض، ووجود ما لا مصلحةَ فيه مُطْلَقًا للمكلَّفِ، ولقد صرَّح ابن تيمية بعدم وقوعه في الشريعة في مواطن مختلفة من كتبه، ومن ذلك ما ذكــره في كَلامٍ طويلٍ، أحببت إيراده بلفظه وطوله لنفاسته، وليتبيَّنَ مقصوده من عبارته المشهورة التي تمسك بها من فَهِم منه نفي التَّعبُّدِ مُطْلَقًا.

فقال: "إنَّ العمل الذي لا مصلحة للعبد فيه لا يأمر الله به، وهذا بناءً على قول السلف: إنَّ الله لم يخلق ولم يأمر إلا لحكمة، كما لم يخلق ولم يأمر إلا لسـبب، والــذين ينكـرون الأسباب والحِكم يقولون: بل يأمر بما لا منفعة فيه للعباد ألبتة، وإن أطاعوه وفعلوا ما أمرهم به... والمقصود أنَّ كلَّ ما أمر الله به أمر به لحكمة، وما نهى عنه نهى لحكمة، وهذا مذهب أئمة الفقهاء قاطبةً وسلف الأمة وأئمَّتها وعامتها.

فالتَّعبُّدُ المحض بحيث لا يكون فيه حكمة لم يقع، نعم قد تكون الحكمة في المأمور به، وقد تكون في الأمر، وقد تكون في كليهما.

فمن المأمور به ما لو فعله العبد بدون الأمر حصل له منفعةٌ: كالعدل، والإحســان إلى الخلق، وصلة الرحم، وغير ذلك. فهذا إذا أمر به صار فيه (حكمتان): حكمة في نفســه، وحكمة في الأمر، فيبقى له حسن من جهة نفسه ومن جهة أمر الشارع، وهذا هو الغالــب على الشريعة، وما أمر الشَّرع به بعد أن لم يكن إنما كانت حكمته لما أمر به. وكذلك مــا نسخ زالت حكمته وصارت في بدله كالقبلة.

---

(١) الجواب الصحيح لمن بدَّل دين المسيح (٦/٥٢١-٥٢٢)، ولقد أتى ابن القيم بدوره على هذه القضية، وحصر مثار الغلط فيها في أربعة أمور:

أحدها: اعتبار ما ليس بمعقولٍ معقولاً.

الثاني: عدم صحة ثبوت المنقول.

الثالث: عدم صحة دلالة المنقول على الحكم المعارض للمعقول.

الرابع: عدم التفرقة بين ما لا يدرك بالعقول وبين ما تدرك استحالته بــالعقول. ينظــر: الصــواعق المرســلة (٢/٤٥٩).

وإذا قُدِّرَ أنَّ الفعل ليست فيه حِكْمةٌ أصلاً فهل يصير بنفس الأمر فيه حكمةُ الطاعة؟ وهذا جائز عند من يقول بالتَّعبُّدِ المحض وإن لم يقل بجواز الأمر لكل شيء؛ لكن يجعل من باب الابتلاء والامتحان، فإذا فعل صار العبد به مطيعًا كنهيهم عن الشرب إلا من اغترف غرفة بيده.

والتحقيقُ: أنَّ الأمر الذي هو ابتلاءٌ وامتحانٌ يحضُّ عليه من غير منفعة في الفعل، متى اعتقده العبد وعزم على الامتثال، حصل المقصود وإن لم يفعله، كإبراهيم لما أمر بذبح ابنه، وكحديث أقرع وأبرص وأعمى لما طلب منهم إعطاء ابن السبيل فامتنع الأبرص والأقرع فسلبا النعمة وأما الأعمى فبذل المطلوب، فقيل له أمسك مالك فإنما ابتليتم فقد رضي عنك وسخط على صاحبيك.

وهذا هو الحكمة الناشئة من نفس الأمر والنهي لا من نفس الفعل، فقد يؤمر العبد وينهى، وتكون الحكمة طاعتَه للأمر وانقيادَه له وبذله للمطلوب:

كما كان المطلوب من إبراهيم تقديم حبِّ الله على حبِّه لابنه حتى تتم خلته به قبل ذبح هذا المحبوب لله، فلما أقدم عليه، وقَوِيَ عزمُه بإرادته لذلك، تحقَّقَ بأن الله أحبُّ إليه من الولد وغيره، ولم يبق في قلبه محبوب يزاحم محبة الله.

وكذلك أصحابُ طالوت ابتلوا بالامتناع من الشُّرب؛ ليحصلَ من إيمانهم وطاعتهم ما تحصل به الموافقةُ، والابتلاء هاهنا كان بنهي لا بأمرٍ.

وأمَّا رميُ الجمار والسعي بين الصفا والمروة، فالفعل في نفسه مقصودٌ لما تضمنه من ذكر الله، وقد بيَّن النَّبيُّ ﷺ هذا بقوله في الحديث الذي في السنن: «إنَّما جعل السعي بين الصفا والمروة ورمي الجمار لإقامة ذكر الله»[1]... فبين النَّبيُّ ﷺ أن هذا له حكمة، فكيف يقال لا حكمة؛ بل هو تَعبُّدٌ، وابتلاء محض.

وأما فعل مأمور في الشرع ليس فيه مَصْلحةٌ ولا مَنفعةٌ ولا حِكمةٌ إلا مجرَّدُ الطاعة، والمؤمنون يفعلونه فهذا لا أعرفه، بل ما كان من هذا القبيل نسخ بعد العزم، كما نسخ إيجاب الخمسين صلاة إلى خمس.

(١) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب المناسك، باب: في الرمل (١٧٩/٢)، والترمذي في جامعه، كتاب الحج، باب: ما جاء كيف ترمى الجمار (٢٤٦/٣)، وقال: "حديث حسن صحيح".

والمعتزلة تنكر الحكمة الناشئة من نفس الأمر؛ ولهذا لم يجوزوا النسخ قبل التمكن، وقد وافقهم على ذلك طائفة من أصحاب أحمد وغيرهم كأبي الحسن التميمي، وبنوه على أصلهم: وهو أنَّ الأمر عندهم كاشف عن حسن الفعل الثابت في نفسه لا مثبت لحسن الفعل، وأنَّ الأمر لا يكون إلا بحسن.

وغلطوا في المقدمتين، فإنَّ الأمر، وإن كان كاشفًا عن حسن الفعل؛ فالفعل بالأمر يصير له حسن آخر غير الحسن الأول، وإذا كان مقصود الآمر الامتحانَ للطاعة فقد يأمر بما ليس بحسن في نفسه، وينسخه قبل التمكن إذا حصل المقصود من طاعة المأمور وعزمه وانقياده، وهذا موجودٌ في أمر الله وأمر الناس بعضهم بعضًا.

والجهميَّة تُنكر أن يكون في الفعل حِكْمَةٌ أصلاً في نفسه ولا في نفس الأمر؛ بناءً على أصلهم: أنه لا يأمر لحكمة، وعلى أنَّ الأفعال بالنسبة إليه سواء ليس بعضها حسنًا وبعضها قبيحًا، وكلا الأصلين قد وافقتهم عليه الأشعرية ومن اتبعهم من الفقهاء، كأصحاب الشافعي، ومالك، وأحمد، وغيرهم.

وهما أصلان مبتدعان؛ فإن مذهب السلف والأئمة: أن الله يخلق لحكمة ويأمر لحكمة، ومذهب السلف والأئمة: أنّ الله يحب الإيمان والعمل الصالح ويرضى ذلك، ولا يحب الكفر والفسوق والعصيان؛ وإن كان قد شاء وجود ذلك، وقد بُسط هذا في موضع آخر"(١).

الحقيقة الثالثة: القول بوجود ما يخالف القياسَ الأصوليَّ الصَّحيحَ، أو القياس بمعنى: القواعد والأصول العامة(٢).

وقد صرَّح ابن تيمية بنفي وجود ما يخالف القياس الشرعي الصحيح، فقال: "و﴿ ٱللَّهُ

(١) مجموع الفتاوى (١٤/١٤٤-١٤٧).

(٢) ورودُ (لفظ القياس) في كلام أهل العلم بمعنى إلحاق فرع بأصل لمساواته في علّته- معلومٌ قطعًا، وأما وروده بمعنى القواعد والأصول العامة الثابتة شَرْعًا فشائعٌ ومستعملٌ عند كثير من أهل العلم.
ومن ذلك قول ابن تيمية: "القياس أن يقاس موارد النِّزَاع على مواقع الإجماع".
وقوله: "مقتضى القياس أن الماء لا ينجس بالتغيّر"، وقوله: "القياس أن الحكم إذا ثبت بعلة زال بزوالها".
ولقد أشار غير واحد من الأصوليين والباحثين إلى أنَّ القياس يطلق في اصطلاح العلماء على هذين المعنيين.
ينظر: رسالتان في معنى القياس، ابن تيمية وابن القيم (ص: ٢٤، ٢٥)، ومجموع الفتاوى (٢١/٤٧٦)، حاشية البناني على المحلي (٢/١٣٧)، أصول فقه الإمام مالك، عبد الرحمن الشعلان (٢/٧٩٣).

ﱡﭐ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ وَٱلۡمِيزَانَ ﱠ[الشورى: ١٧].

فالكتاب هو النَّصُّ، والميزان هو العدل.

والقياس الصحيح من باب العدل؛ فإنه تسوية بين المتماثلين وتفريق بين المختلفين، ودلالة القياس الصحيح توافق دلالة النص، فكل قياس خالف دلالة النص فهو قياس فاسد، ولا يوجد نصٌّ يخالف قياسًا صحيحًا، كما لا يوجد معقولٌ صريحٌ يخالف المنقولَ الصحيح"(١).

فخلاصة القول في هذه الحقائق الثلاث عند ابن تيمية: أنه لا يوجد في الشريعة حُكْمٌ واحدٌ صَحيحٌ من حيث الثبوتُ والدلالةُ:

- يعلم العقلُ الصحيحَ استحالته.
- أولا تكون للمكلف فيه مصلحة ألبتَّة.
- أويخالفُ القياس الأصوليَّ أو القواعد المقررة شَرْعًا.

وهذه الأمور الثلاثة لا يلزم من نفيها نفي وقوع التَّعبُّدِ بمعنى عدم إدراك المعنى التفصيلي في الحكم الشرعي.

رأي ابن القيم في نفي وقوع التَّعبُّدِ:

إنَّ حكاية المرداويِّ عن ابن القيم نفي وقوع التَّعبُّدِ تحتاج في فقهها إلى النظر في مجموع كلام ابن القيم عن موضوع التَّعبُّدِ؛ للحصول إلى تَصَوُّرٍ صَحِيحٍ عن رأيه فيه.

لذلك تتبعت أقواله في المسألة فوجدتُ أنَّ رأيه في وقوع التَّعبُّدِ لا يخرج من رأي شيخ الإسلام، فقد اتَّبعه في أكثر تفاصيل هذه القضية رغم توسُّعه في تعليل الأحكام الفرعية.

ولذلك لما حكى العلاء المرداويُّ نفي وقوع التَّعبُّدِ عنهما، قال: "وتبعه ابن القيم في إعلام الموقِّعين"(٢).

والتَّحقيق: أن التَّعبُّدَ عند ابن القيم –كما سبق توضيحه عند بيان موقف ابن تيمية من القضية– نوعان: تَعبُّدٌ مَنْفِيٌّ، وتَعبُّدٌ مُثْبَتٌ:

---

(١) مجموع الفتاوى (١٩/ ٢٨٨).

(٢) التحبير شرح التحرير (٣٥٣٩/٧).

فالتَّعبُّدُ المنفي: هو كونُ الحكم الشَّرْعيِّ خَاليًا عن حِكْمةٍ خَاصَّةٍ في نفس الأمر، أو بمعنى خفاء حكمة الحكم جُملةً وتَفْصِيلاً، وهو الذي يتوجَّهُ إليه نفيه لِلتَّعبُّدِ.

أما التَّعبُّدُ المثبت: فهو عدم ظهور حكمة خاصة للعباد في تفاصيل بعض الأحكام الشرعية.

والدَّليلُ على صحة هذا الفهم أَقْوَالُهُ التَّالِيَّةُ:

١- "إنَّ الشَّارع يخصص بعض الأعيان والأفعال والأزمان والأماكن ببعض الأحكام، وإن لم يظهر لنا مُوجِب التخصيص"[(١)].

٢- قال: "وشأن الرَّبِّ أعظم من أن يَطَّلِعَ كلٌّ وَاحدٍ من خَلْقِهِ على تفاصيل حكمته"[(٢)].

٣- تقريرُه أنَّ ما لا يُدركُ عِلَّتُه الخاصة من خَلْقِه وأَمْرِه يكتفى فيه بحكمته العامة؛ إذ لاَ سبيلَ لعلم البشر إلى تفاصيلِ أسرار المأمورات والمنهيَّات، ولكن يُطْلِعُ الله من شاء من خلقه على ما شاء منها[(٣)].

٤- نصَّ ابن القيم على أحكام العبادات، وذكر أنَّ فيها ما لا يدرك حكمته مفصَّلاً، فقال: "للشارع في أحكام العبادات أسرارٌ لا تهتدي العقول إلى إدراكها على وجه التفصيل، وإن أدركتها جملة"[(٤)].

٥- ومن أسرار أحكام العبادات التي خفيت على ابن القيم، فَصَرَّح بأنها تَعَبُّديةٌ -بعد تأمُّله فيما ذُكر فيه من الْعِلَلِ، وتَوَصُّلِه إلى عدم وجاهتها- رفع اليدين في الصلاة.

قال: "وقد ذَكَرَ النَّاسُ لذلك عِلَلا وحِكَمًا كثيرة، لا تجري على عِلَلِ الفقهاء، وما يذكرونه من الحكم والمناسبات، فرأيْنَا تَرْكَ ذكرها أولى، وليس المُعوَّلُ إلا على اتِّباع السُّنة، والتسليم للعبودية"[(٥)].

---

(١) إعلام الموقعين (٣/٣٠٢).

(٢) شفاء العليل (٢/٦٠٥).

(٣) مفتاح دار السعادة (٢/٨٦٣).

(٤) إعلام الموقعين (٣ /٣٢٩)

(٥) رفع اليدين في الصلاة (ص: ١٣٥-١٣٦).

٦- قرَّر ابن القيم أنَّ تَرْكَ التَّعْلِيلِ، والالتجاء إلى التَّعبُّدِ أولى من التَّعْلِيل بالمعاني الضعيفة المُوهِنة للامتثال، وبيَّن أنه أدَّى ببعض القوم إلى الانسلاخ من التكاليف الشرعية[١].

٧- ذكر ابن القيم أَنَّ اشتراط ظهور الحكمة لقبول الأحكام الثابتة عن الشارع الحكيم هدْمٌ للدِّين، وخَلْعٌ لربقة العبودية، وفتحٌ للباب أمام المبطلين[٢].

٨- ذَكَرَ أَنَّ من أهداف إظهار الشَّارع الحكيم حِكَمَ بعض أحكامه، طلب زيادة خضوع العباد له تعالى، وبالتالي لا ينبغي أن يكون ذلك سَبِيلاً إلى الانسلاخ من التكاليف الشرعية؛ اكتفاءً بحصول ما ظهر من المعنى.

فقال: "ومن علامات تعظيم الأمر والنهي: أن لا يحمل الأمر على علة تضعف الانقياد والتسليم لأمر الله -عزَّ وجلَّ-، بل يُسَلِّم لأمر الله تعالى وحكمه، ممتثلا ما أمر به، سواء ظهرت له حكمة الشرع في أمره ونهيه أو لم تظهر.

فإن ظهرت له حكمة الشرع في أمره ونهيه، حَمَلَهُ ذلك على مزيد الانقياد بالبذل والتسليم لأمر الله، ولا يحمله ذلك على الانسلاخ منه وتركه جملةً، كما حمل ذلك كثيرًا من زنادقة الفقراء والمنتسبين إلى التصوف"[٣].

وما مضى في النقاط الثمانية السابقة تظهر صحة القول بأنَّ ابن القيم يرى وقوع التَّعَبُّدِ، ويتبين بها وجه الجمع بين النفي والإثبات الواردين عنه في موضوع التَّعبُّدِ.

ثمَّ إنني قد وقفت طويلاً عند ابن تيمية وابن القيم، وأطَلْتُ في بيان موقفهما من قضية إنكار وجود التَّعَبُّديَّات، مستكثرًا النَّقْلَ عنهما؛ سدًّا للذريعة أمام من جعلهما طريقًا إلى تخمين العلل والحِكَم في التَّعَبُّدِيَّاتِ المحضة التي أمسك فحول العارفين عن الكلام في عللها، واكتفوا بحِكَمها العامة.

الفرع الثاني: نفي التَّعبُّدِ عند بعض الصوفية

لقد صرَّح بعضُ المتصوفة بإنكار وجود التَّعبُّدِيَّاتِ في الأحكام الشرعية، وادَّعَوْا أن جميعها معقولة المعاني بطرق التصوف، كمُرتضى الزبيديِّ، والعالم محمد بن عبد الكبير الكتاني الشهيد.

---

(١) مدارج السالكين (٢/٦٢٠).

(٢) رفع اليدين في الصلاة (ص: ١٣٥-١٣٦).

(٣) الوابل الصيّب (ص: ٣١)، وينظر: مدارج السالكين (٢/٦٢٠).

ذكر مرتضى الزبيدي[١] بأن العجز عن إدراك علــة الحكــم، والقــول بالتَّعبُّــدِ في الأحكــام -ومنه رمي الجمار في الحــجِّ- واقــعٌ: "بالنِّسْــبَةِ إلى قاصــر النظــر علــى ظواهر الأحكام، ولكن من تعدَّى هذا الطَّوْرَ، وأُعْطِيَ مِنَحًا إلهيــةً، فإنــه يعقــل لرمــي الجمار معنى غريبًا غير ما يعرفه القاصــرون، وكــذا ســائر المتعبــدات الشــرعية الــتي يحكم عليها أهل الظاهر بأنه تَعَبُّديٌّ، فله معنى معقولٌ عند أهل الباطن"[٢].

وقال محمد الكتَّاني الشهيد: "قولُ أهل الفروع: هذا تَعَبُّدِيٌّ، هو عَجْزٌ منهم عن بيــان الحكمة والسِّرِّ، والشرع كُلُّهُ مَكْشُوفٌ لأهل العلم بالله، ليس عندهم فيه شيءٌ غير معقول المعنى"[٣].

أقولُ: لعل كلام الزبيديِّ والكتاني في نفي التَّعبُّدِ مأخوذٌ ممَّا ذَكَرَهُ ابن عــربي الطــائيُّ الحاتميُّ[٤] -في أفعال الحج-، حيث قال: "أفعالُ الحجِّ أكثرها تَعَبُّدَاتٌ، ولا تُعَلَّلُ ولا يعرف لها معنى من طريق النظر.

لكن تنالُ رُبَّمَا من طريق الكشف والإخبار الإلهي الوارد على قلوب الواردين العارفين من الوجه الخاصِّ الذي لكل مَوجودٍ من رَبِّــهِ"[٥].

هذا هو خلاصة رأي هذا الفريق، وتوضيحه: أن الأحكام الشرعية تنقسم إلى تَعَبُّديَّــةٍ ومُعَلَّلَةٍ بالنسبة للفقهاء، أهلِ الظَّاهر، الذين قصروا النظر على ظواهر الأحكام، وبحثوا عــن عللها بمسلك الفقه وأصوله.

أما بالنسبة لأهل العلم بالله، أهل الباطن، فإنَّه تظهر لهم بطريق الكشف والإخبار الإلهي معانٍ غريبة في الأحكام الشرعية التَّعَبُّدِيَّةِ، التي يعجز الفقهاء عن إدراكها بطريق النظر.

---

(١) هو: أبو الفيض محمد بن محمد بن محمد الحسيني، المعروف بالمرتضى الزبيدي، عالم متفنن، له مؤلفات كــثيرة منها: تاج العروس في شرح القاموس، وإتحاف السادة المتقين (ت:١٢٠٥هـ). ينظر: الأعلام (٧٠/٧)، معجم المؤلفين (٢٨٢/١١).

(٢) إتحاف السادة المتقين (٩٥/٤).

(٣) ترجمة الشيخ محمد الكتاني الشهيد، لابنه محمد الباقر الكتاني (ص: ١١٢).

(٤) ابن عربي: هو: أبوبكر محمد بن علي بن محمد ابن العربي الحاتمي الطائي الأندلسي، المشــهور بمحيــي الــدين ابن عربي، الملقب بالشيخ الأكبر، له باع طويل في التصوف، من مصنفاته: الفتوحات المكية، وفصوص الحكم (ت:٦٣٨هـ). ينظر: فوات الوفيات (٣٩٧/٢)، الأعلام (٢٨١/٦).

(٥) الفتوحات الإلهية (١٤٠/١٠)، وإتحاف السادة المتقين (٤٤٤/٤).

ومما لا شك فيه أنَّ هذا المسلك غير صَحِيحٍ لما يلي:

١- إنَّ الطرق الصحيحة لإثبات الأحكام، وعللها المؤثرة، ومقاصدها الكليَّة معلومةٌ عند أهل العلم، وليس الكشف، والإلهام، والمواجيد من هذه الطرق.

قال محمد الأمين الشنقيطي: "المُقرَّرُ في الأصول: أنَّ الإلهام من الأولياء لا يجوز الاستدلال به على شيء؛ لعدم العصمة، وعدم الدَّليل على الاستدلال به، بل لوجود الدَّليل على عدم جواز الاستدلال به"(١).

٢- إنَّ المعاني المستفادة بواسطة هذه الطرق في التَّعَبُّدِيَّاتِ غَرِيبَةٌ -كما ذكره الزبيدي في كلامه- وما كان كذلك، فالأولى الإعراض عنها، ولا سيَّما إذا خفيت تلك المعاني الغريبة على الفقهاء قاطبة، وانفردت به المتصوفة.

وهي على فَرْض صِحَّة بعضها، فإنَّ طبيعتها لا تسمح بأن تقوم مقام علل الفقهاء في موارد الاجتهاد الشرعيِّ؛ لعدم قيام دليل معتبر في الشرع على اعتبار هذه الطرق الخفية غير المضبطة،كما صرَّحَ بذلك غير وَاحدٍ من علماء الصوفية، كالفقيه الصوفي زرُّوق المالكي(٢) في كتابه (قواعد التصوف)(٣)، ولقد سلك صاحب المراقي الإلهامات في الاستدلالات الضعيفة التي لا يجوز الاعتماد عليها في إثبات الأحكام الشرعية، فقال:

---

(١) أضواء البيان (٤/٢٠٣)، ولا يدل هذا على إنكار أصل الإلهام، بل المنكر في ذلك: التمسك بما لا يدل عليه الشرع، أو التمسك بما يخالف الشرع، أو جعله دليلا من أدلة الشرع، أو جعله معيارًا لقبول الشرع، بحيث يرجع إليه في كل شيء.

قال السمعاني: "واعلم أن إنكار أصل الإلهام لا يجوز، ويجوز أن يفعل الله تعالى بعبد بلطفه كرامة له، ونقول في التمييز بين الحق والباطل من ذلك: إن كل من استقام على شرع النَّبي ﷺ و لم يكن في الكتاب والسنة ما يرده فهو مقبول، وكل ما لا يستقيم على شرع النَّبي ﷺ فهو مردود، ويكون ذلك من تسويلات النفس ووساوس الشيطان، ويجب رده.

وعلى أنا لا ننكر زيادة نور من الله؛ كرامة للعبد وزيادة نظر له، فأما على القول الذى يقولونه: وهو أن يرجع إلى قلبه في جميع الأمور فلا نعرفه، والله تعالى أعلم وأحكم". القواطع (٣/١٢٤٥).

(٢) هو: أبو العباس أحمد بن أحمد بن محمد بن عيسى البرنسي الفاسي المالكي، المعروف بزرُّوق، الفقيه الصوفي، من تآليفه: قواعد التصوف، وشرح مختصر خليل (ت:٨٩٩هـ). ينظر: شجرة النور الزكية (ص:٢٦٧)، الأعلام (١/٩١).

(٣) قواعد التصوُّف (ص: ١٥)، وينظر: أضواء البيان (٤/٢٠٣)، النوازل الجديدة الكبرى، أبو عيسى الوزَّاني (١/٣١٨-٣٢٣).

وَ يُـنْـبَذُ الإلهـامُ بالْعَرَاءِ أَعْنِي بِـهِ إِلْهَـامَ الأَوْلِيَـاءِ
وقد رآه بَعْـضُ مَنْ تَصَوَّفَا وَعِصْمَةُ النَّبِيِّ تُوجِبُ اقْتِـفَا
لاَ يَحْكُـمُ الْوَلِي بلا دَلِيلِ من النُّصُوصِ أو مِنَ التَّـأْوِيلِ(١)

ومثلُ الأَحْكَامِ العللُ الشرعية المؤثرة؛ فلا تثبت بالإلهامات والمنامات ونحوهما؛ لأنها تعتبر من الأدلة الشرعية المعتبرة.

والحاصلُ: أن نفاةَ التَّعبُّدِ بمسلك التصوف إذا كانوا في الفقه، وبحثوا عن معاني الأحكام بمسالك العلة الأصولية، وافقوا الفقهاء، وأقرُّوا بوجود الحكم التَّعبُّديِّ.

ويدلُّ عليه كلام ابن عربي السابق: "أفعالُ الحجِّ أكثرها تَعبُّداتٌ، ولا تُعَلَّلُ ولا يُعْرَفُ لها معنى من طريق النظر".

وأما إذا تكلَّموا في التصوف، وبحثوا عن المعاني والعلل بمسلك التصوف من الكشف والإلهام ونحوهما، فعندئذٍ قد ينفون التَّعبُّدَ، ويجعلون الشَّرْعَ كُلَّه مُعَلَّلاً بتلك المعاني التي تحصَّلت لهم من هذه الطريق.

فهُمْ يقرُّون بوقوع التَّعبُّدِ في الفقه، وهذا الإقرار هو الذي يهمُّنا هنا؛ لأنَّ العلل الصَّحيحة ما ثبت بطريقٍ أصولي معتبرٍ، واستكملت فيها شروط الصحة الأصوليَّة، وما كان كذلك لا يكون غَرِيبًا.

وعليه: فلا يوجد في الواقع مُنْكِرٌ لوقوع التَّعبُّدِ في الفقه عندما يقصر البحث عن العلل على المسالك الأصوليَّة.

وإذا كان ذلك كذلك، فإنَّه يتقرَّر بأنَّ الإجماع المحكيَّ عن وجود التعبديات في الشريعة الإسلامية- صحيحٌ سالِمٌ من الاعتراض، ويفسح المجال للكلام عن نشأة مفهوم التَّعَبُّدِ وتَطَوُّرِهِ في المبحث القادم.

(١) مراقي السعود مع شرح الناظم (٢/١٧٠).

المبحث الثالث: نشأة مفهوم التَّعبُّدِ وتطوُّره

وتحته ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: مَرْحَلَة النشأة: عصر التشريع

المطلب الثاني: مَرْحَلَة التطوُّر: عصر الصَّحابة إلى نهاية تأسيس المذاهب الأربعة

المطلب الثاني: مَرْحَلَة التأصيل والاستقرار

المطلب الأول: مَرْحَلَة النَّشْأة: التَّعَبُّدُ في عصر التشريع[1]

إنَّ مَرْحَلَةَ النَّشْأَةِ من المراحل المهمَّة التي تعتبر إيمآنها أُصُولاً للمباحث المتعلقة بمفهـوم التَّعَبُّدِ، التي أَسْهَمَتْ في تكوينه وتميُّزه، ورغبةً في حُسْنِ العرْض، قسمت المَرْحَلَةَ إلى ثلاثـة أجزاء تحت فروعٍ ثلاثة:

الفرع الأول: مفهوم التَّعبُّدِ في أخبار الأمم و الشَّرائع السَّابقة

تتجلَّى مظاهر التَّعبُّدِ في جملة كبيرة من قصـص الـوحيين وبعـض شـرائع الأمـم السابقة، ومن ذلك ما يلي:

١- قصة آدم وحواء مع الشجرة:

وذلك في قوله تعالى: ﴿ وَقُلْنَا يَٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ [البقرة: ٣٥].

وجه الدِّلالة في الآية: أنَّ حِكْمَةَ النَّهْيِ عن الشَّجرة قد خفيت على آدم -عليه السلام، وغابت عنه؛ لأنَّه لم يَعْلَمْ في الأكل من الشَّجرة مفسدة ظاهرة، إلا مفسدة مخالفة الأمـر، والخروج من الجنة.

ولذلك لما عَلَّلَهُ له إبليسُ بِعِلَّتِهِ الفاسدة المذكورة في قوله تعالى: ﴿ فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ ٱلشَّيْطَٰنُ قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَىٰ شَجَرَةِ ٱلْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَىٰ ﴾ [طه: ١٢٠]؛ غَـرَّهُ بذلك وألْهاهُ، وسبَّبَ له ارتكاب المحظور، ومخالفة الأمر.

ومن هنا يمكن أن يقال: إن أوَّل تَكْلِيـفٍ وُجِّـهَ إلى البشر جاء غير معقول المعـنى، مقصودًا به التَّعبُّدُ والابتلاء؛ إذ لو عَلِمَ آدمُ في الشجرة مفسدةً ظاهرةً، لكفاه ذلك عن اتباع تعليل الشيطان، ولَمَّا كان لإبليس سَبِيلٌ إلى إغرائه بهذا التَّعْلِيل الفاسد إلا ما شاء الله.

---

(١) ليس المقصود من عقد هذا المبحث بيانَ نشأة التعبُّدِ وتطوُّره في ذاته؛ لأنَّه طويلُ الذيْلِ قليلُ النَّيْلِ، وإنَّما المقصودُ من عَقْدِهِ تَرَصُّدُ اعتبار العلماء لموضوع التعبد كقضية علمية لها حقيقةٌ وأثرٌ في التفقه.

٢- قصة الخليل إبراهيم -عليه السلام- في ذبح ابنه:

وذلك في قوله تعالى: ﴿ فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ ٱلسَّعْىَ قَالَ يَٰبُنَىَّ إِنِّىٓ أَرَىٰ فِى ٱلْمَنَامِ أَنِّىٓ أَذْبَحُكَ فَٱنظُرْ مَاذَا تَرَىٰ ۚ قَالَ يَٰٓأَبَتِ ٱفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ ۖ سَتَجِدُنِىٓ إِن شَآءَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴿١٠٢﴾ فَلَمَّآ أَسْلَمَا وَتَلَّهُۥ لِلْجَبِينِ ﴿١٠٣﴾ وَنَٰدَيْنَٰهُ أَن يَٰٓإِبْرَٰهِيمُ ﴿١٠٤﴾ قَدْ صَدَّقْتَ ٱلرُّءْيَآ ۚ إِنَّا كَذَٰلِكَ نَجْزِى ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿١٠٥﴾ إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلْبَلَٰٓؤُا۟ ٱلْمُبِينُ ﴿١٠٦﴾ وَفَدَيْنَٰهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ ﴿١٠٧﴾ وَتَرَكْنَا عَلَيْهِ فِى ٱلْءَاخِرِينَ ﴾ [الصافات: ١٠٢ – ١٠٨].

ووجه إيماء القصة إلى التعبُّدِ: أن ذبح فلذة الكبد من البلاء العظيم الذي لا يُدْرِكُ له وَجْهٌ محسِّنٌ إلا حُسْن الطاعة والخضوع لأمر الله -جلَّ شأنُه-.

٣- قصة موسى وخضر -عليهما السلام-:

والقصة مشهورة معروفة[١]: و مـــا وَرَدَ فيها من قَتْلِ الغلام، وخَرْقِ السفينة، وإِقَامـــةِ الجدار لو لم يعلَّلْ بالوحي والنصِّ، واقتصر على قوله: ﴿ وَمَا فَعَلْتُهُۥ عَنْ أَمْرِى ﴾[الكهـــف: ٨٢]، لكان من الأمور غير معقولة المعنى، بل من الأمور المخالفة للقياس الظاهر في الشَّرْع، وما يقتضيه العقل المجرَّدُ لو ترك لوحده؛ لذلك لم يستطع موسى -عليه الصلاة والســـلام- عليه صبرًا[٢].

قال ابن الوزير[٣]: "إنَّ موسى -عليه السلام- لم يَعْلَمْ وَجْهًا مُحَسِّنًا لما فعله الخضرُ لا جملةً ولا تفصيلاً؛ ولذلك سمَّاه أَمْرًا نُكْرًا"[٤].

---

(١) ينظر: [سورة الكهف:٦٠-٨٢].

(٢) ويفهم من هذه القصة: أن الأمور الشرعية التي تبدو أنها خالية من الحِكَم في علمنا، مليئةٌ بالمصالح والفوائـــد في الواقع ونفس الأمر؛ ويترتب على ذلك أنَّ أوامر الشارع واجب الامتثالِ عند ثبوت صحَّتها عن الشـــرع، ولا يتوقَّف قبولُها على عقل المعنى، وإدراك الْعِلَّة.
وأنَّ بعض العللِ الشرعية ينحصر إدراكها في طريق الوحي فقط، وهي المعروفة بـــ (العلل الغيبية أو المغيبـــة). ينظر: قواعد المقَّري، قاعدة: ٢٣٥، ٢٣٧، (٢/٤٧٧- ٤٧٨، ٤٨٠)، الموافقات (٢/٥٣٢-٥٣٣).

(٣) هو: أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن علي الصنعاني اليماني، المشهور بابن الوزير، الملقب بعز الدين، الأصـــولي المحدث الفقيه، من مؤلفاته: العواصم والقواصم، وإيثار الحق على الخلق (ت:٨٤٠هـــ). ينظر: البدر الطـــالع (٢/٨١)، معجم المؤلفين (٨/٢١٠).

(٤) العواصم والقواصم (٣/٣١٠).

٤- قصة منع طالوت وجنوده من شرب الماء:

وذلك في قوله تعالى: ﴿ فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِالْجُنُودِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُم بِنَهَرٍ فَمَن شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَن لَّمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي إِلَّا مَنِ اغْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ ۚ فَشَرِبُوا مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ ﴾[البقرة: ٢٤٩].

ووجه الإشارة من هذه القصَّة: أن النهي عن شرب الماء لا تظهر فيه مصلحة في ميزان العقول المجرَّدة، إلا مصلحة الطاعة، إضافةً إلى ظهور قصد الابتلاء والامتحان فيه لَفْظًا ومعنى.

٥- قصة بقرة بني إسرائيل:

وذلك أنهم لما أُمروا بذبح البقرة، ولم يدركوا وجه تعلُّق الذبح بطلبهم، تعنتوا، وأساؤوا الأدب مع موسى -عليه السلام-، وقالوا أتتخذنا هزوًا، واسترسلوا في الأسئلة، حتَّى شُدِّد عليهم.

قال البغوي(١): "وإنما قالوا ذلك لبُعْدِ ما بين الأمرين في الظاهر، ولم يدروا ما الحكمة فيه"(٢).

وقد ذكر ابن القيِّم مِثْلَ هذا التوجيه، وجعله من أنواع العِبَر المفهومة من قصَّة البقرة(٣).

٦- وينضم إلى ما تقدَّم ذكره جملةٌ من قصص الشرائع السابقة، منها:

- تحريم الصيد على المعتدين في السبت.
- وتحريم بعض الطيبات على بني إسرائيل عقوبةً على عنادهم.
- ووجوب حَرْقِ الغنائم في شرائع من قبلنا(٤).

---

(١) هو: أبو محمد الحسين بن مسعود الفراء الشافعي، الفقيه المحدث المفسر، من كتبه: معالم التَّنْزيل، وشرح السنة (ت:٥١٦هـ). ينظر: طبقات ابن السبكي (٧/٧٥)، طبقات ابن هداية الله (ص:٢٥٣).

(٢) معالم التَّنْزيل (١/٦٠).

(٣) ينظر: إغاثة اللهفان (٢/٣١٥).

(٤) أخرجه البخاري في جامعه، كتاب الجهاد، باب (قول النَّبي ﷺ: أحلَّت لكم الغنائم)، (٣/١١٣٦).

- وقصَّة الأبرص والأقرع والأعمى في بني إسرائيل الذين كانوا أصحاب آهة، وفقر شديد، فمنَّ الله تعالى عليهم بالصحة بعد المرض، وسعة رزق بعد الفقر.

ثم ابتلاهم بالإنفاق، فبخل أبرص وأقرع واعتذرا بالأعذار الكاذبة، وكذبا بأن غناهما موروث كابرًا عن كابرٍ، أما الأعمى فجاد وأنفق فرضي الله عنه، وسخط على صاحبيه وسلب ما أعطاهما(١).

وفي الأخير فإنه قد أورد بعض العلماء من القرآن الكريم ما يفيد جواز الاحتجاج بالتَّعبُّدِ في مجال المناقشة والجدل، منها ما يلي:

الأول: ما ذكره العلاَّمة محمد الأمين الشنقيطي تبعًا للإمام السيوطي -رحمة الله عليهما-: أن الله تعالى جعل التَّعبُّدَ وعدم المعقولية من عناصر تكوين مسلك السبر والتقسيم؛ لإفحام المشركين، ودحض افترائهم عندما حرَّموا بعض الإناث، كالبحيرة والسائبة، والوصيلة دون بعضٍ، وحرموا بعض الذكور كالحامي دون بعضٍ(٢)، فقال تعالى: ﴿ثَمَٰنِيَةَ أَزۡوَٰجٖۖ مِّنَ ٱلضَّأۡنِ ٱثۡنَيۡنِ وَمِنَ ٱلۡمَعۡزِ ٱثۡنَيۡنِۗ قُلۡ ءَآلذَّكَرَيۡنِ حَرَّمَ أَمِ ٱلۡأُنثَيَيۡنِ أَمَّا ٱشۡتَمَلَتۡ عَلَيۡهِ أَرۡحَامُ ٱلۡأُنثَيَيۡنِۖ نَبِّـُٔونِي بِعِلۡمٍ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ ١٤٣ وَمِنَ ٱلۡإِبِلِ ٱثۡنَيۡنِ وَمِنَ ٱلۡبَقَرِ ٱثۡنَيۡنِۗ قُلۡ ءَآلذَّكَرَيۡنِ حَرَّمَ أَمِ ٱلۡأُنثَيَيۡنِ أَمَّا ٱشۡتَمَلَتۡ

---

(١) روى القصة مسلم في صحيحه، باب قوله ﷺ "الدنيا سجن المؤمن..."، كتاب الزهد والرقائق (٤/٢٢٧٥).

(٢) لقد بيَّن إمام المفسرين ابن جرير الطبري المقصود من البحيرة والسائبة والحامي، فكان حاصل تفسيره أن:

- **السائبة** هي: الناقة التي تابعت ثنتي عشرة بطنًا إناثًا ليس فيها ذَكَرٌ؛ فإنهم كانوا يسيِّبونها، فلا يركب ظهرها، ولا يجزُّ وبرها، ولا يشرب لبنها إلا ضيفٌ.
- **البحيرة** هي: الأنثى التي نتجتها السائبة بعد ثنتي عشرة إناثًا، فإنها كان يشق أذنها ثم يخلى سبيلها مع أمها في الإبل، فلم يركب ظهرها، ولم يجز وبرها، ولم يشرب لبنها إلا ضيف، كما فعل بأمها، فهي البحيرة ابنة السائبة.
- **الوصيلة:** أن الشاة إذا نتجت عشر إناث متتابعات في خمسة أبطن ليس فيهن ذَكَرٌ جعلت وصيلة، وقالوا: وصلت، فكان ما ولدت بعد ذلك لذكورهم دون إناثهم، إلا أن يموت منها شيء فيشتركون في أكله ذكورهم وإناثهم.
- **الحامي:** أن الفحل إذا نتج له عشر إناث متتابعات ليس بينهن ذكر حمي ظهره، ولم يركب، ولم يجز وبره، ويخلى في إبله يضرب فيها، لا ينتفع به بغير ذلك، فذلك هو الحامي. ينظر: تفسير الطبري (٩/٣١-٣٢).

عَلَيْهِ أَرْحَامُ ٱلْأُنثَيَيْنِ ۖ أَمْ كُنتُمْ شُهَدَآءَ إِذْ وَصَّىٰكُمُ ٱللَّهُ بِهَٰذَا ۚ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا لِّيُضِلَّ ٱلنَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾[الأنعام: ١٤٣ – ١٤٤].

ووجه إشارة الآية إلى مفهوم التَّعَبُّدِ: أنَّ تحريمهم لبعض ما ذكر دون بعض لا يخلو من:

- أن يكون مُعَلَّلاً بعِلَّةٍ معقولة.
- أو تَعَبُّديًّا.
- وعلى أنه مُعَلَّلٌ بعِلَّةٍ:
- فإما أن تكون الْعِلَّةُ في المحرم من الإناث الأنوثةَ.
- ومن الذكور الذكورةَ.
- أو تكون الْعِلَّة فيهما معًا التَّخَلُّقِ في الرَّحِمِ، واشتمالها عليهما.

وهذه الأقسام كُلُّهَا بَاطِلَةٌ:

لأنه لو كانت الْعِلَّةُ الذكورةَ لاقتضت تحريم كُلَّ ذَكَرٍ، وهم يُحِلُّونَ بعض الذكور، فدل ذلك على بطلان التَّعْلِيل بالذكورة بقادح النقض الذي هو عدم الاطراد.

ولو كانت الْعِلَّةُ الأنوثةَ لاقتضت تحريم كُلَّ أنثى كذلك، وهو يُحِلُّونَ بعض الإنـــاث فبطلت عِلِّيَّةُ الأنوثة بالنقض.

ولو كانت الْعِلَّةُ اشتمالَ الرَّحِمِ عليهما لاقتضت تحريم الجميع.

ولقد أشار الله تعالى إلى بطلان كونه مُعَلَّلةً بعلة من تلكـــم العلـــل(١) بقولـــه: ﴿قُلْ ءَآلذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمِ ٱلْأُنثَيَيْنِ أَمَّا ٱشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ ٱلْأُنثَيَيْنِ ۖ ﴾[الأنعام: ١٤٣].

ولو كان تَعَبُّديًّا، لاقتضىأن الله وصَّاهم به بلا واسطة، وهو باطـــلٌ و لم يَـــدَّعُوه، أو بواسطة رسول وهو بَاطِلٌ كذلك؛ لأنه لم يأت إليهم رسول قبل النَّبيِّ ﷺ وقد أشـــار الله

---

(١) بالإضافة إلى كون هذه العلل باطلة بقادح النقض، فهي مردودة أيضا؛ لكونها أوصافًا طردية غير معتبرة؛ إذ لا يدل عقل ولا شرع على أن الذكورة والأنوثة مؤثرة في باب الأطعمة والذبائح؛ فإناطة التحريم بها تحكُّمٌ محض، لا يشهد له عقل ولا شرع.

تعالى إلى بطلان كونــه تعبــديًّا بقولــه: ﴿أَمْ كُنتُمْ شُهَدَآءَ إِذْ وَصَّىٰكُمُ ٱللَّهُ بِهَٰذَاۚ﴾[الأنعام: ١٤٤].

وإذا بطل جميع أدلة التحريم اللفظية والمعنوية، ثبت المدَّعى، وهو أن ما قالوه افتراءٌ على الله وضلالٌ(١).

الثاني: ما ذكره العلاَّمة الألوسيُّ -حكاية عن بعضهم-: أنَّ في قوله تعالى: ﴿وَقَالُواْ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِيٓ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ﴾ [الملــك: ١٠]، إشــارةً إلى الأحكــام التَّعَــبُّدية، والأحكام المُعَلَّلة؛ لأن قوله تعالى (نسمع) دال على الأَدِلَّة السَّمْعية التي ينحصــر ثبوت الأحكام التَّعَــبُّدية فيها، وقوله (نعقل) دال على الأَدِلَّة العقلية التي يجوز أن يكــون مستندة لإثبات الأحكام المُعَلَّلة إن انضبطت بضوابط الشرع(٢).

والذي يظهرأن السَّمْع والعقل الواردين في الآية أعم دلالة من كونهمــا للإشــارة إلى التَّعَبُّدِ والتَّعْلِيلِ.

الفرع الثاني: مفهوم التَّعبُّدِ في مواقف الصحابة مع النَّبيِّ ﷺ

توجد في سيرة النَّبيِّ ﷺ وفي تصرُّفاته مع أصحابه بعض مواقف تعبدية، خفي فيها وجه الحكم على الصحابة؛ فرجعوا إليه ﷺ مستبصرين باحثين عن الحكمة.

ومفهوم التَّعبُّدِ يظهر في كُلِّ حُكْمٍ رجع الصحابة إلى النَّبيِّ ﷺ للسؤال عن عِلَّتِــهِ، أو فيما سألوه عن نوع الحكم، أَهو تَعَبُّديٌّ تَوْقِيفِيٌّ، أو مُعَلَّلٌ اجتهاديٌّ.

ومن تلكم المواقف ما يلي بيانه:

١- قصة النَّبيِّ ﷺ مع حباب بن المنذر في ماء بدر:

وبيان ذلك فيما ورد أنَّ النَّبيَّ ﷺ مضى يوم بدر «يبادر قريشًا إلى الماء حتَّى إذا جــاء أدنى من ماء بدر، نزل به.

فقال حباب بن المنذر بن الجموح(٣) -أحد بني سلمة-: يا رسول الله: أرأيــت هــذا

---

(١) ينظر: الإتقان في علوم القرآن (٤/ ٣٥٨ -٣٥٩)، أضواء البيان (٣/٤٩٣-٤٩٤).

(٢) ينظر: روح المعاني (٢٩/ ١٢).

(٣) هو: حباب بن المنذر بن الجموح الأنصاري الخزرجي السلمي، يقال له ذو الرأي، صاحب المشورة يوم بدر في مكان نزول الجيش. ينظر: الاستيعاب (٢/٤٧٧)، البداية والنهاية (٧/١٤٢).

المنـــزل أمنـــزلٌ أنزلكه الله، ليس لنا أن نتقدَّمَهُ ولا نتأخَّر عنه، أم هو الـــرأي والحـــرب والمكيدة؟

قال: بل هو الحرب والرأي والمكيدة.

قال: فان هذا ليس لك بمنـــزلٍ، فانهض حتى نأتي أدنى قليب القوم فننـــزله، ثم نغور ما سواه من القُلُب، ثم نبني حَوْضًا، فنملأه ثم نقاتل، فنشرب ولا يشربون.

فقال رسول الله ﷺ: قد أشرت بالرأي، ثم نهض رسول الله ﷺ، وسار حتى إذا أتى أدنى ماء من القوم نزل، وبنى حوضا على القليب، وقذفوا فيـــه الآنيـــة، ثم أمـــر بالقلُـــب فغورت»[(١)].

ووجه دلالة هذا الموقف على مفهوم التَّعَبُّدِ ظَاهِرٌ من قول حباب بن المنذر: "أرأيـــت هذا المنـــزل أمنـــزلٌ أنزلكه الله؟ ليس لنا أن نتقدَّمَهُ ولا نتأخَّر عنه، أم هو الرأي والحـــرب والمكيدة؟"، حيث استفهم من النَّبي ﷺ عن هذا المنـــزل، أهو منـــزل توقيفيٌّ تَعـــبُّدِيٌّ، أو اجتهاديٌّ مُعَلَّلٌ[(٢)].

٢- محاورة عُمَرَ وعَلِيٍّ للنبيِّ ﷺ في بنود صلح الحديبية:

وبيان ذلك فيما روي من أحداث صلح الحديبيَّة، وما جرى فيها من صلح بين الـــنَّبيِّ ﷺ وبين مشركي قريشٍ.

فإنَّ بعض كبار الصَّحابة منهم: عمر بن الخطاب وعليٌّ بن أبي طالب راجعوا النَّبيَّ ﷺ وحاوروه في موافقته على بعض شروط الصُّلْحِ؛ لأنها بدت لهم رضًا بالضَّعة عنـــد القـــوَّة، وقبولاً للصغار عند العزة.

---

(١) الثقات، ابن حبان (١/١٦١-١٦٢)، وينظر: أسد الغابة في معرفة الصحابة، ابن الأثير (١/٦٦٥).

(٢) وفي هذا الموقف من معالم التعبد ما يلي: أنه كان مُقرَّرًا عند الصحابة -رضي الله عنهم- انقسام أحكام الشرع إلى توقيفية تعبدية، واجتهادية معلّلة، وأن الأصل في أحكام الحروب التعليلُ؛ لأن الصحابي قابل في سؤاله بين ما لا رأي فيه لأحد وبين الحرب، وأنّ السؤال عن حِكَم الأحكام وعللها جائزٌ؛ لأنَّ النَّبيَّ ﷺ لم ينكـــر علـــى الصحابي سؤاله عن سبب النـــزول في المنـــزل الأول؛ وبناءً عليه فإنّ نفاة التعبد بالقياس والرأي في الأحكـــام الشرعية وافقوا على إعمال الرأي في أمر الحرب، وقيم المتلفات ونحوها مما يدرك بالحس والتجربة من حقـــوق العباد. ينظر: أصول السرخسي (٢/١٢٣).

ومن بنود الميثاق اللائحة بذلك ما يلي:

أ-أن يمحى (بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ)، و(محمد رسول الله) من صحيفة الميثاق؛ ويوضع مكانهما ألفاظٌ أخرى، فعزَّ ذلك على الصحابة؛ لذا أبى عليٌّ-رضي الله عنه- أن يمحوه لما خفيت عليه حكمته، وظنَّ أن الأمر ليس للحتم والإيجاب، إلى أن محاه النَّبيُّ ﷺ بيده الشريفة.

ب-وأن يتحلَّلوا من الإحرام بدون أداء النسك، وليرجعوا لأدائه في العام المقبل؛ لذا تباطؤوا لما أُمِروا بالتحلُّل.

ج- وأنَّ من أتى قريشًا من أصحابه، بغير إذن وَلِيِّهِ لم يُرَدَّ عليه، وأن من أتى النَّبيَّ ﷺ من قريش بغير إذن وَلِيِّهِ رَدَّهُ النَّبيُّ ﷺ عليهم، مع اليقين بأن المردود سيتعرَّض للعذاب الشديد، والفتنة في دينه على يد المشركين.

وكان ذلك كلُّه منهم لما لم يدركوا وجه الحكمة الخفية من هذا التصرف النبوي، وما كان النَّبيُّ ﷺ يتوخَّاه في هذا الصلح من مقاصد وحِكَم.

وقد علَّق أبو العباس القرطبي(١) على هذه القصة، فقال: "وامتناع علي -رضي الله عنه- من المحو مع أمر النَّبيِّ ﷺ بذلك: إنما كان لأنه لم يفهم من ذلك الأمر الجزم، ولا الإيجاب، وإنما فهم أنَّ النَّبيَّ ﷺ أمره بذلك على جهة المصلحة في موافقتهم على ما طلبوه، لكن خفي على -عليٍّ وعمرَ وغيرهما- وجهُ المصلحة في ذلك؛ ولذلك عظمت عليهم تلك الحال، واشتدت عليهم حتى قال عمر ما قال، وحلف علي: ألا يمحو ما أمره بمحوه تعظيمًا لمحو اسم الرسالة عن النَّبيِّ ﷺ"(٢).

ولذلك لما انكشف الغطاء عن بعض حِكَم الصلح ومقاصده ثبت عن بعضهم -وهو

---

(١) هو: أبو العباس أحمد بن عمر بن إبراهيم الأنصاري القرطبي المالكي، المعروف بابن المزين، الفقيه المحدث، من كتبه: المفهم لما أشكل من تلخيص مسلم، ومختصر الصحيحين (ت:٦٥٦هـ). ينظر: البداية والنهاية (٢١٣/١٣)، نفح الطيب (٦١٥/٢).

(٢) المفهم (٦٣٥/٣-٦٣٦)، ويفهم من هذا الموقف وجود أحكام تعبدية، وأنه لا يجب على الشارع تعليل جميع أحكامه، ولو كان الناس يحتاجون إلى معرفة حِكَمه ابتلاءً واختبارًا، إلا أنَّ ذلك نادر بالنِّسبة إلى ما عقل معناه، وعرف وجهه من تصرفاته.

سهل بن حنيف- قَولُـهُ: «اتَّهِمُوا رأيكم، رأيتُني يوم أبي جنْدَل، ولو أستطيع أن أردَّ أمـر النَّبيِّ ﷺ لرددته»[١].

٣- موقف بعض الأنصار من قسمة غنائم حنين:

وبيان ذلك أن النَّبيَّ ﷺ قسم الفيء يوم حنين في المؤلفة قلوبهم من قـريش، وبعـض قبائل العرب، ولم يعط للأنصار شيئًا، فوجدوا ذلك في قلوبهم.

فبلغ ذلك النَّبيَّ ﷺ، فجمعهم وخطبهم، وبيَّن لهم وجه قسمته، والحكمة المنشـودة منها، ودعا لهم ولأولادهم، فكان ما بيَّن لهم من الحكمةِ الغايةَ القصوى في القـوَّة، وفلَـقَ الصبح في الوضوح، التي لم يكونوا ليرضوا بها بدلاً، وإنما حملهم على ما قالوا عدم اهتدائهم في أول الوهلة إلى حكمة القسمة، والمعنى الْمُؤَثِّر فيها[٢].

الفرع الثالث: مفهوم التَّعبد في الأحكام الشرعية

وُجِدَتْ أَحْكَامٌ في عصر التشريع خفي وجه الحكمة فيها على الرعيل الأول، فرجعوا في بعضها إلى النَّبيِّ ﷺ لطلب أسرارها، ومن ذلك:

١- النهي عن صيد حال الإحرام:

وذلك فيما ورد في قول الباري -عزَّ وجلَّ-: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَيَبۡلُوَنَّكُمُ ٱللَّهُ بِشَيۡءٖ مِّنَ ٱلصَّيۡدِ تَنَالُهُۥٓ أَيۡدِيكُمۡ وَرِمَاحُكُمۡ لِيَعۡلَمَ ٱللَّهُ مَن يَخَافُهُۥ بِٱلۡغَيۡبِۚ فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ بَعۡدَ ذَٰلِكَ فَلَهُۥ عَذَابٌ أَلِيمٞ ٩٤ ﴾[المائدة: ٩٤].

ففي الآية تصريح بأنَّ الحكم مقصودٌ بها الابتلاء والامتحان؛ لإظهار طاعـة المطيـع وعصيان المخالف، والتمييز بينهما، وقد ذكر العزُّ ابن عبد السلام أن الرَّبَّ قد يحرم مـا لا مفسدة فيه عقوبة لمخالفته وحرمانًا، أو تعبُّدًا[٣].

---

(١) أخرجه البخاري في جامعه، كتاب الجهاد والسير، باب إثْم من عَاهَدَ ثُـمَّ غَـدَرَ (١١٦١/٣)، ومسـلم في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب صلح الحديبية في الحديبية (١٤١١/٣).

(٢) ينظر تفصيل القصة في الجامع الصحيح، البخاري، كتاب المغازي، باب غزوة الطائف (١٥٧٤/٤)، وصحيح مسلم، كتاب الزكاة، باب إعطاء المؤلفة قلوبهم (٧٣٨/٢).

(٣) ينظر: قواعد الأحكام (٣٦/١).

٢- قطع الصلاة بالكلب الأسود دون غيره:

وذلك فيما ثبت عن أبي ذَرٍّ[١] -رضي الله عنه- قال: «قال رسول اللَّـهِ ﷺ إذا قام أحدكم يُصَلِّي فإنَّه يستُره إذا كان بين يديه مثلُ آخرة الرَّحْلِ؛ فإذا لم يكُن بين يديه مثل مؤخرة الرّحْل، فإنّه يقطع صلاته الحِمَارُ، والمرأة، والكلب الأسود.

قلت[٢]: يا أبا ذرٍّ، ما بال الكلب الأسود من الكلب الأحمر من الكلب الأصفر، قال: يا ابن أخِي، سَأَلْتُ رسول الله ﷺ كما سألتني؛ فقال: الكلب الأسودُ شَيْطَانٌ»[٣].

فقد أشكل على الصَّحابي والرَّاوي وَجْهُ الفرق بين الكلب الأسود وغيره؛ إذ لا يظهر بينه وبين غيره فرقٌ ظاهرٌ؛ لكون المعهود من الشارع الحكيم عدم إناطة أحكامه بالألوان، ولكن بالرجوع إلى النَّبيِّ ﷺ تبيَّن أن مناطَ الحكم، ومناسبة الفرق هو: متضمن اللون، لا ذاتُه، وهو كون الكلب الأسود شيطانًا، وهذه المناسبة من الأمور الغيبية التي لا تدرك إلا بنص الشارع ولفظه.

ومع ذلك لم يَدُلَّ هذا التَّعْلِيل على وجه تأثير شيطانية الكلب الأسود في قطع الصلاة، وقد أدَّى ذلك ببعض العلماء -كابن العربي المالكي[٤]، وابن تيمية[٥]، وتلميذه ابن القيم[٦]- إلى تلمُّس وجهه، والبحث عن مناسبته.

إلا أنَّ ابن القيم بعد توضيحه ما ظهر له أنه وجه التأثير، ذكر عبارة تشعر بتردُّده في ذلك، وعدم تعيُّنه ليكون المعنى التفصيلي الْمُؤَثِّر في هذا الحكم، فقال: "وبالجملة؛ فللشارع في أحكام العبادات أسرارٌ، لا تهتدي العقول إلى إدراكها على وجه التفصيل، وإن أدركتها جملة"[٧].

---

(١) هو الصحابي الجليل جندب بن جنادة الغفاري، كان من السابقين الأولين، ومن فقهاء الصحابة وزهادهم (ت: ٣١ أو ٣٢هـ) بالربذة. ينظر: الاستيعاب (١٦٥٢/٤)، الإصابة (١٢٥/٧).

(٢) أي الراوي عن أبي ذرٍّ، وهو عبد الله بن الصامت الغفاري البصري، تابعي ثقة، مات ما بين السبعين إلى الثمانين. ينظر: تهذيب التهذيب (٢٣١/٥).

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الصلاة، باب قدر ما يستر المصلي (٣٦٥/١).

(٤) ينظر: القبس (٣٤٦/١).

(٥) ينظر: مجموع الفتاوى (٥٢/١٩).

(٦) ينظر: إعلام الموقعين (٣٢٩/٣).

(٧) المصدر السابق، والصفحة نفسها.

ووجه إشارة هذا الحكم إلى مفهوم التَّعبُّدِ هو عدم إدراك الصحابي وجــه اختصــاص الكلب الأسود بقطع الصلاة دون غيره، حتَّى احتاج إلى السُّؤال عن علَّته.

خلاصة معالم التَّعبُّدِ في عصر التشريع:

يمكن إجمال معالم التَّعبُّدِ في عصر التشريع في النقاط التالية:

١- إن التَّعَبُّدَ: بمعنى عدم إدراك علة الحكم كان واقعًا ومعتبرًا في عصر التشريع.

٢- إنَّه كان مقرَّرًا عند الصحابة انقسام الحكم الشرعي إلى تعبُّديٍّ توقيفيٍّ وآخر مُعَلَّلٍ اجتهاديٍّ.

٣- إنَّه كان مُقرَّرًا عندهم أن الحكم واجب الامتثال؛ وإن لم تدرك حكمته وعلته، إلا أنهم كانوا إذا فهموا من الحُكْمِ عدم الحتم والإيجاب، فإنهم كانوا يراجعون النَّبيَّ ﷺ فيــه كما حدث في صلح الحديبية.

٤- إنَّ تصرفات النَّبيِّ ﷺ التَّعَبُّدِيَّةَ عصرَ التشريع سرعان ما كانت تظهــر علتــها، وتعرف حكمتها برجوع الصحابة إليه ﷺ وندر جِدًا أن يترك بيان وجه الأمر بعد السُّؤال عنه، كما وقع منه ﷺ في قصة الحديبية.

وهذا من مميزات هذا العصر أنه لا يكاد يوجد منه تصرُّفٌ تعــبُّديٌّ إلا ويتلــوه كشف وجه الحكمة فيه.

٥- إن الأحكام التَّعَبُّدِيَّةَ التي وقعت في عصر التشريع ثم ظهرت عللها بنص الشــارع يُرَجِّحُ أن التَّعَبُّدِيَّاتِ لا تخلو عن مَعَانٍ في الواقع في نفس الأمر.

المطلب الثاني: مَرْحَلَة التطوُّر

عصر الصَّحابة وما بعده إلى نهاية تأسيس المذاهب الفقهية

إنَّ دائرة النَّظَرِ التَّعَبُّديِّ في الأحكام الشرعية اتَّسَعَتْ في هذا العصر أكثر من ذي قَبْلُ؛ لقيام الحاجة إلى جَمْعِ عِلَلِ الأحكام ومعانيها الْمُؤَثِّرة وتحريرها؛ للإفادة منها في عملية الاجتهاد؛ تَوصُّلاً إلى بيان أحكام الحوادث التي لم تَرِدْ في أعيانها نصوصٌ شرعيةٌ من ناحية دلالاتها اللفظية، ولانقطاع هذا الْبَحْرِ الزَّخَّار من الوحي الذي كان يغيث الأمَّةَ بكُلِّ ما كانوا يحتاجون إليه من أحكام وقائعهم مع بيانٍ شافٍ لما انْبَهَمَ عليهم من عِلَلِهَا الْمُؤَثِّرة، وحِكَمِها المقصودة

وبهذا الانقطاع انقطع الطَّمْعُ في معرفة نَوْعٍ ثَمِينٍ من عِلَلِ الأحكام، وهي الْعِلَلُ المغيَّبة التي تنحصر معرفتها في التوقيف من الكتاب والسنَّة.

وانضمَّ إلى ذلك انغلاق وجوه جملة من الأحكام وعللها على الفقهاء، حتى قال أبو الزناد[(١)]: «إنَّ السُّنَنَ وَوُجُوهَ الحقِّ لَتَأْتِي كثيرًا على خلاف الرَّأْيِ، فما يجد المسلمون بُدًّا من اتِّباعها»[(٢)].

ومن المعلومِ أنه ظهرت في هذا العصر مدرستان كبيرتان، انقسم عليهما فقهاء العالم الإسلامي: مدرسة الأثر التي كانت قاعدتُها بلادَ الحجاز، ومدرسة الرأي التي كانت في بلاد العراق.

فقد عُرِفَتِ الأُولى بالتَّمسُّكِ الشَّديد بالأثر، وجمعه، ونقده، وتحريره، حتى نُسبت إلى الخروج من المعاني المعقولة في بعض فروعها الفقهية.

واشتهرت الثانية باعتنائها البالغ بالمعاني الشرعية وتحريرها، واتخاذها أُصُولاً في الاستنباط والترجيح، حتى نسبت إلى ترك النصوص الصحيحة عند مخالفتها لتلك الأصول المعقولة[(٣)].

---

(١) هو: التابعي الجليل، أبو عبد الرحمن عبد الله بن ذكوان القرشي المدني، المعروف بأبي الزناد، فقيه ثقة من الخامسة (ت:١٣٠هـ). ينظر: التهذيب (١٧٨/٥)، التقريب (٣٠٢/١).

(٢) أخرجه البخاري في جامعه، كتاب الصوم، باب الحائض تترك الصوم والصلاة (١٨٤٩/٢).

(٣) ينظر: الفكر السامي، الحجوي (٢٦٦/١، ٢٩٩)، المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي، محمد شلبي (ص: ←

وفي هذا العرض الموجز إِشَارَةٌ سَرِيعَةٌ إلى تمايز المدرستين في مدى توسُّع كلٍّ منهما في اعتبار مفهوم التَّعَبُّد، وقد ورثت المذاهب الفقهية -المنتسبة إلى هاتين المدرستين- هذه الخصائص والمميزات منهما:

- المذهب الحنفي المنسوب إلى مدرسة الرأي.
- والمذاهب الثَّلاثة (المالكية والشافعية والحنابلة) التي تعتبر نتاج مدرسة الأثر.

ومن المسائل التي ظهرت سمات التَّعَبُّدِ فيها عند بعض الفقهاء في هذا العصر ما يلي:

١- مشروعية تقبيل الحجر الأسود:

وتوضيحها فيما ثبت موقوفًا عن عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- إنه جاء إلى الحجر الأسود، فقبَّله، وقال: «إِنِّي أَعْلَمُ أَنَّكَ حَجَرٌ، لا تضرُّ ولا تنفع، ولولا أني رأيت النَّبيَّ ﷺ يقبِّلك ما قبَّلتُك»(١).

ووجه إشارة هذا الأثر إلى مفهوم التَّعَبُّدِ: أنَّ عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- صار إلى تعبُّدية تقبيل الحجر الأسود، وأنه لا تظهر فيه عِلَّةٌ مُؤَثِّرَةٌ، ولا حِكْمَةٌ خَاصَّة مُحَسَّة؛ لأنَّ الحجر لا يضرُّ ولا ينفع، وأنَّ تقبيله إيَّاه إنما هو امتثال لأمر الشَّارع الحكيم، ومحض اتِّباعٍ للنبيِّ ﷺ.

وما حُكِيَ عن عَلِيٍّ أنه عارض به عُمَرَ -على فرض صحَّته-، إنَّما هو بيانٌ لحكمة المشروعية، وليس بوصف مُؤَثِّر؛ ولذا ذَكَرَ عُمَرُ ما ذَكَرَ، وأحال الحكم على السُّنة والاتِّباع.

ولقد أفاد جُمْلَةٌ من أهل العلم من هذا الأثر العُمَرِيِّ انقسامَ الحكم الشرعي إلى تعبُّديٍّ ومُعَلَّلٍ، وأن الحكم يجب امتثاله، وإن لم يعلم وجه المصلحة فيه.

قال البدر العيني: "وفيه أنَّ في الشرع: ما هو تَعبُّدٌ محضٌ، وما هو معقول المعنى"(٢).

→

١٢٧-١٢٨)، تاريخ الفقه الإسلامي، بدران أبو العينين (ص: ٧٥-٨١)، المدخل لدراسة الفقه الإسلامي، حسين حامد حسان (ص: ٦١-٦٦)، علم أصول الفقه، أحمد الضويحي (١/١١٩-١٢٦).

(١) أخرجه البخاري في جامعه، كتاب الحج، باب ما ذكر في الحجر الأسود (٢/٥٧٩)، واللفظ له؛ ومسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب استحباب تقبيل الحجر الأسود في الطواف (٢/٩٢٥).

(٢) عمدة القاري (٩/٢٥١)، (٩/٢٤١).

وقال الخطابي[١]: "فيه من العلم أن متابعة السنن واجبة، وإن لم يوقف لها على علل معلومة، وأسباب معقولة، وأنَّ أعيانها حُجَّةٌ على من بلغته، وإن لم يفقه معانيها"[٢].

٢- بقاء مشروعية الرمل مع زوال علّته:

وبيان ذلك: فيما ثبت عن عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- أنه قال في بقاء مشروعية الرَّمَل بعد زوال سببه: «فما لنا وللرَّمل، إنما كنا راءيْنا به المشركين، وقد أهلكهم الله، ثم قال: شيءٌ صَنَعه النَّبيُّ ﷺ فلا نحبُّ أن نتركه»[٣].

ووجه إيماء هذا الأثر إلى مفهوم التَّعبُّدِ: أن عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- بين أن مشروعية الرمل كان لعِلَّة معلومة، وبعد زوالها كان المفترض زوال مشروعيته؛ لأنَّ القياس أن الحكم إذا ثبت بعلة زال بزوالها[٤]، إلا أنَّ ذلك تَخَلَّفَ هنا، فقد ثبت الحكم بدون علة مشروعيته، و لم تعقبها عِلَّةٌ أخرى ظاهرة؛ فلم يبق إلا أنَّ يُعْزَى ثبوته إلى التوقيف والتَّعبُّدِ؛ وهذا ما قرَّره قوله: «شيءٌ صَنَعه النَّبيُّ ﷺ فلا نحبُّ أن نَتْرُكَهُ».

٣- دية الجنين المولود ميتًا:

وبيانها فيما رُوي عن عمر بن الخطاب-رضي الله عنه- أنه قال: -لما أخبر بقضاء النَّبيِّ ﷺ في دية الجنين-: «الله أكبر، لو لم أسمع بهذا لقضينا بغير هذا»[٥].

فقوله هذا يدلُّ على أنه لو اجتهد في المسألة قبل العلم بهذا الحكم النبوي، لكان رأيه مخالفًا له.

والسِّر في ذلك: أنَّ وجوب الدِّية، وتحديد نوعها (غرة: عبد أو أمة) ليس ممَّا يدرك بالرأي والاجتهاد؛ إذْ قد حَكَم النَّبيُّ ﷺ فيه بحُكْمٍ فارَق حُكمَ النفوس: الأحياء والأموات

---

(١) هو: أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم بن خطاب الخطابي البستي الشافعي، الفقيه المحدث اللغوي، من كتبه: معالم السنن في شرح سنن أبي داود، وكتاب العزلة (ت:٣٨٨هـ). ينظر: طبقات ابن السبكي (٢٨٢/٣)، وفيات الأعيان (٢١٤/٢).

(٢) معالم السنن (٣٠١/٢)، ينظر: إكمال المعلم بفوائد مسلم، القاضي عياض (٣٤٥/٤).

(٣) أخرجه البخاري في جامعه، كتاب الحج، باب الرمل في الحج والعمرة (٥٨١/٢).

(٤) ينظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٤٧٦/٢١)، تشنيف المسامع (١٣٢/٣).

(٥) رواه أبو داود في سننه، كتاب الديات، باب دية الجنين (١٩٢/٤) واللفظ له، والدّارقطني، كتاب الحدود والديّات وغيره (١١٧/٣).

في الشريعة؛ وذلك لكون الجنين مغيَّب الأمر، لم تتعيَّن حياته ولا موته[١]، إضافة إلى أنَّ أعيان المقادير الشرعية غير معقولة المعاني.

٤- مسح أعلى الخفِّ دون أسفله:

وبيانه فيما ثبت عن علي بن أبي طالب -رضي الله عنه- إنه قال: «لو كان الدين بالرأي، لكان أسفل الخف أولى بالمسح من أعلاه، وقد رأيت رسول الله ﷺ يمسح على ظاهر خفيه»[٢].

ففي هذا الأثر تصريح بأن بعض الأمور الشَّرعيَّة، لا يتوصل إليه بالعقل والرَّأي، وإنَّما يدرك بالتوقيف من الشَّارع؛ لانسداد طرق الرأي فيه.

وهذا لا يعني أن الشرع يأتي بما يخالف مقتضيات العقل الصحيحة، بل معناه: أنَّ الشرع قد يأتي بما يعجز العقل عن إدراك معناه، وهذا هو مدلول الحكم التَّعَبُّديِّ.

والمرادُ من إيراد هذه المسألةِ هو الدلالةُ على أنَّ العقل لا يدرك معاني جميع الأحكام الشرعية.

وأما كون مقتضى الرأي في هذه المسألة مسحَ أسفل الخف دون أعلاه أو العكس؛ فمما يختلف فيه النظر.

وذلك لأنه قد يقال: بأن الأحق بالمسح، هو الأعلى؛ إذْ لا توجد مصلحة في مسح الأسفل؛ لكونه محل مباشرة الوسخ والأذى، فهي مظنة ملاقاة النجاسة؛ فيفضي مسحه إلى تلويث اليد من غير فائدة[٣].

٥- وجوب قضاء الحائض الصيام دون الصلاة:

وبيانه فيما ثبت عن معاذة[٤]، قالت: «سألت عائشة، فقلت: ما بال الحائض تقضى

---

(١) ينظر: الرسالة، الإمام الشافعي (ص: ٥٥٣).

(٢) رواه أبو داود في سننه، باب كيف المسح، كتاب الطهارة (٤٢/١) واللفظ له؛ والدارقطني، كتاب الطهارة، باب ما في المسح على الخفين من غير توقيت (٢٠٤/١).

(٣) ينظر: شرح العمدة، ابن تيمية (٢٦٨/١).

(٤) التابعية المشهورة أم الصهباء معاذة بنت عبد الله العدوية البصرية، صاحبة عائشة، ثقة من طبقة أواسط التابعين (الطبقة الثالثة). ينظر: تهذيب التهذيب (٤٧٩/١٢)، تقريب التهذيب (٧٥٣/١).

الصوم، ولا تقضى الصلاة؟ فقالت: أحروريَّة أنت؟ قلت: لست بحرورية ولكن أسأل، قالت: كان يصيبنا ذلك، فنؤمر بقضاء الصوم، ولا نؤمر بقضاء الصلاة»(١).

لقد أثار هذا الجواب من عائشة- رضي الله عنها- احتمالَ تعبدية الفرق بين الحكمين؛ لأنها أحالت على النص في معرض السُّؤال عن الْعِلَّةِ، فمثل هذه الإحالة وإن لم تدل على التَّعبُّدِ دائمًا، إلا أنها ظاهرة في الدلالة على خفاء الْعِلَّة التي وقع السُّؤال عنها.

وقد يؤيِّد هذا الاحتمال أن بعض أهل العلم من السلف كان يرى أنَّ هذا الحكم مما لا يدرك بالعقل.

قال أبو الزناد: «إن السنن، ووجوه الحق لتأتي كثيرًا على خلاف الرأي، فما يجد المسلمون بُدًّا من اتِّباعها، من ذلك أن الحائض تقضي الصيام ولا تقضي الصلاة»(٢).

ولقد علَّق عليه ابن حجر العسقلاني(٣)، فقال: "وهذا يدل على أن هَذا مما لا يدرك بالرأي، ولا يهتدي الرَأي إلى وجه الفرق فيه"(٤).

وقد بين بعض أهل العلم الفرق بينهما؛ فقرر أن سقوط قضاء الصلاة مُعَلَّلٌ بالمشقة؛ إذ تتكرر الصلاة في اليوم خمس مرات، بخلاف الصوم، فإن مشقة التكرار منتفية عنه؛ إذ لا يجب إلا في شَهْرٍ وَاحِدٍ، كُلَّ سَنَةٍ(٥).

لكنَّ الشاطبيَّ ذهب إلى أنَّ إحالة عائشة -رضي الله عنها- السائلة على النَّصِّ في معرض سؤالها عن الْعِلَّة ترجِّح التَّعبُّدَ على التَّعْلِيل بالمشقة(٦).

٦- معاقلة المرأة الرجل إلى ثلث الدية، ورجوعها بعد ذلك إلى نصف ديته:

وتوضيحها فيما روي أنَّ ربيعة الرأي(٧) -رحمه الله تعالى- سأل عالم المدينة سعيد

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الحيض، باب وجوب قضاء الصوم على الحائض دون الصلاة (١/٢٦٥).

(٢) أخرجه البخاري في جامعه، كتاب الصوم، باب الحائض تترك الصوم والصلاة (٢/١٨٤٩).

(٣) هو: أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد الكناني العسقلاني القاهري الشافعي، المشهور بابن حجر، المحدث الفقيه، له رسوخ قدم في علم الحديث ورجاله، من كتبه: فتح الباري في شرح صحيح البخاري، وتلخيص الحبير (ت:٨٥٢هـ). ينظر: البدر الطالع (١/٨٧)، شذرات الذهب (٣/١٢٧).

(٤) فتح الباري (١/٥٠٢)

(٥) ينظر: المصدر السابق مع الصفحة نفسها؛ عمدة القاري، العيني (١١/٥٧).

(٦) الموافقات (٢/٥٢٦).

(٧) هو: أبو عثمان ربيعة بن أبي عبد الرحمن فروخ التيمي مولاهم المدني، الشهير بربيعة الرأي، فقيه ثقة، من الخامسة ←

ابن المسيِّب[(١)]: عن دية أصابع المرأة ومعاقلتها الرجل فيها إلى ثلث الدية، ورجوعها بعد ذلك إلى النصف من دية الرجل؛ فتنقص ديتها بزيادة مصيبتها، وما يترتب على ذلك من مخالفة واضحة لمقتضى قياس الشرع، والعقل الظاهر.

فقال: «سألت ابن المسيب: كم في إصبع من أصابع المرأة ؟ قال: عشرٌ من الإبل، قال: قلت: في إصبعين قال: عشرون، قال: قلت: فثلاث؟ قال: ثلاثون، قلت: فأربع ؟ قال: عشرون، قال: قلت: حين عظم جرحها، واشتدت بليتها نقص عقلها، قال أَعِرَاقيٌّ أنت؟ قال: قلت: بل عَالِمٌ مُتَبَيِّنٌ، أو جاهل مُتَعَلِّمٌ، قال: السنة»[(٢)].

مفهوم التَّعبُّدِ والاتِّباع ظاهرٌ في جواب ابن المسيب؛ لأن الظاهر أن الباعث لربيعة على السُّؤال هو خفاء وجه الحكم التَّابع من مخالفته المعهودَ من الشارع ومقتضى الظاهر من القياس العقلي، إلا أنَّ ابن المسيب اكتفى بإحالته على السنة، والإحالة في مثل هذا مثيرةٌ لظن عدم اطِّلاع المسؤول على عِلَّة صالحة للتعليل، فكان المعوَّل عليه عند ابن المسيب إضافة الحكم إلى التوقيف.

قال الشاطبي: "ومعنى هذا التَّعْلِيل أن لا عِلَّةَ"[(٣)].

وبعدُ، سنعرِّج على عدَّة إشارات إلى مفهوم التَّعبُّدِ في كلام الأئمة الأربعة قبل ختام هذا المطلب:

أولا: الإمام أبو حنيفة –رحمه الله–:

بعد مطالعة طويلة في جملة من كتب الحنفية لم أَجِدْ نَصًّا مَأْثورًا عن أبي حنيفة في خصوص مفهوم التَّعبُّدِ، يضيفه إليه أحد من أعلام مذهبه، بل غاية ما هنالك توجيه علماء المذهب بعض فروعه الفقهية بالتَّعبُّدِ، وأنَّها مستفادةٌ نتيجة مراعاة الإمام تعبدية النصوص

→

(ت:١٣٦هـ). ينظر: التهذيب (٣/٢٣٣)، التقريب (١/٢٠٧).

(١) هو: التابعي الجليل سعيد بن المسيب بن حزن القرشي المخزومي المدني، ثقة من طبقة كبار التابعين (الثانية) (ت:٨٤هـ). ينظر: التهذيب (٤/٧٤)، التقريب (١/٢٤١).

(٢) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه، كتاب العقول، باب متى يعقل الرجل المرأة (٩/٣٩٤)، واللفظ له؛ ومالك في موطئه، كتاب العقول، باب ما جاء في عقل الأصابع (٢/٨٦٠)، وابن أبي شيبة في مصنفه، كتاب الديات، باب في جراحات الرجال والنساء (٥/٤١٢).

(٣) الموافقات (٢/٥٢٦).

الواردة فيها، بالإضافة إلى تصريح أصوليي المذهب بانقسام الحكم إلى مُعَلَّلٍ وغير مُعَلَّلٍ.

وأما أصحاب أبي حنيفة فقد عثرت على نقْلٍ عن أبي يوسف في كتب الحنفية يدل على تعويله على التَّعبُّدِ نصًّا، وذلك عندما سئل عن وجه وجوب الغرَّة في دية الجنين.

- وذلك فيما ما ورد: "أنَّ زفر[١] سئل عن هذه المسألة، فقال: فيه غُرَّة عبد أو أمة.

- فقال السائل: ولِمَ؟ والحال لا يخلو من أنه مات بضربةٍ، أو لم تنفخ فيه الرُّوح، فإن مات بضربة تجب دية كاملة، وإن لم تنفخ فيه الروح لا يجب شيء، فسكت زفر.

- فقال له السائل: أَعْتَقْتُك سائبةً.

- فجاء زفر إلى أبي يوسف[٢] فسأله عنه؛ فأجابه أبو يوسف بمثل ما أجاب زفر.

- فحاجَّه بمثل ما حاجَّه السائل فقال: **التَّعبُّدُ التَّعَبُّد**: أي ثابت بالسنة من غير أن يدرك بالعقل"[٣].

ثانيا: الإمام مالك -رحمه الله-:

ثبتت عن الإمام مالك في سياق اجتهاده الفقهي ما يدل على اعتماده مفهوم التَّعبُّدِ في تقرير الأحكام، ومن ذلك ما يلي:

١- غسل الإناء من ولوغ الكلب:

فقد ذكر ابن قاسم المالكي[٤] أنَّ مالكًا قال فيه: "قد جاء هذا الحديث وما أدري ما حقيقته"، وأنه قال -أيضًا-: "وإن ولغ الكلب في لبن أو طعام أكل، ولا يغسل منه الإناء، وإن كان يغسل سبعًا للحديث ففي الماء وحده"، وأنه قال: "وأراه عظيمًا أن يعمد إلى رزقٍ من رزق الله؛ فيلقى لكلب ولغ فيه"، وأنه قال: "ولا بأس بلعابه يصيب الثوب أو الجسد"، وأنه قال: "يؤكل صيده فكيف يكره لعابه؟".

---

(١) هو: زفر بن الهذيل بن قيس العنبري البصري الحنفي، صاحب أبي حنيفة (ت:١٥٨هـ).ينظر: الجواهر المضية (٢٠٧/٢)، تاج التراجم (ص:١٦٩).

(٢) هو أبو يوسف القاضي يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصاري البغدادي الحنفي، صاحب أبي حنيفة، من كتبه: كتاب الخراج، وكتاب الأمالي (ت:١٨٢هـ). ينظر: الجواهر المضية (٦١٣/٣)، تاج التراجم (ص:٣١٥).

(٣) العناية شرح الهداية (٣٢٨/١٠)، ينظر: حاشية ابن عابدين (٥٨٨/٦).

(٤) هو: أبو عبد الله عبد الرحمن بن القاسم العتقي المصري، هو أثبت الناس في الإمام مالك، وأعلمهم به (ت:١٩١هـ). ينظر: ترتيب المدارك (١٥٥/١)، وشجرة النور الزكية (ص:٥٨).

قال ابن قاسم: "كان يرى الكلب كأنه من أهل البيت، ليس كغيره من السباع"[(١)].

ففي هذا التصرف الاجتهادي من الإمام مالك ما يشير إلى موضوع البحث؛ لأنَّه أشار إلى أنَّ الحديث صحَّ عن النَّبيِّ ﷺ وثبت عنه، إلا أنه لم يطَّلع على علَّته الموجبة للغسل.

وسبب خفاء الْعِلَّة هو أنَّ محل الحكم (الكلب) لا يوجد فيه معنى يقتضي غسل الإناء من ولوغه؛ لأنه طاهر، فهو كأنه من أهل البيت، وأنَّ صيد الكلب يؤكل بلا غسل، فكيف يكره لعابه حتى يوجب غسل الإناء.

فبناءً على عدم معقولية المعنى قصر الحكم على مورده في الحديث وهو الإناء، فلا يغسل الثوب ولا البدن إذا أصابهما لعاب الكلب، وأنَّ الإناء يغسل من ولوغ الكلب إذا كان فيه الماء، وأمَّا إذا كان فيه الطَّعام واللبن فلا، ولا يراق اللبن والطعام في ذلك.

وخلاصة الأمر: أن صيرورة الإمام مالك إلى هذا الرأي؛ مع ثبوت الحديث عنده لعدَّة أمورٍ:

أ- عدم معقولية المعنى، وهو مدلول قوله: قد جاء هذا الحديث وما أدري ما حقيقته، وأثَّر ذلك عدمَ تعدية الحكم من مورد النص إلى غيره.

ب- مخالفته للقياس، وهو مدلول قوله: يؤكل صيدُه، فكيف يكره لعابه، وأكَّد ذلك حملَ الأمر على الاستحباب بعد قيام طهارة الكلب عنده.

ج-مراعاة مقاصد الشارع في حفظ الأموال، وهو مدلول قوله: وأراه عظيمًا أن يعمد إلى رزقٍ من رزق الله؛ فيلقى لكلب ولغ فيه، وأثَّر ذلك عدم إراقة الطعام واللبن.

٢- مسألة المصرَّاة:

سئل ابن قاسم: هل كان مالك يأخذ بحديث المصرَّاة، فقال: "قلت لمالك: أتأخذ بهذا الحديث؟ قال: نعم، قال مالك: أو لأحدٍ في هذا الحديث رأي".

ثم قال ابن قاسم: "وأنا آخذ به، إلا أنَّ مالكًا قال لي: وأرى لأهل البلدان، إذا نزل بهم هذا، أن يعطوا الصَّاع من عيشهم، ومصرٌ الحنطةُ هي عيشهم"[(٢)].

يشير الإمام مالك -رحمه الله- في هذه النقول إلى أنه ذهب إلى القول بردِّ بدل لبن المصراة؛ لورود التوقيف به، ولا رأيَ لأحد بعد قول النَّبيِّ ﷺ.

---

(١) المدونة الكبرى (٥/١)، ينظر: مناهج التحصيل، أبو الحسن الرجراجي (٩٦/١).

(٢) المدونة الكبرى (٢٨٦/١٠)

وأمَّا تفصيل البدل المردود مع المصرَّاة، فإنه معقول المعنى؛ وبالتالي لا يتعيَّن ردُّ صاع من تمرٍ، بل يكفي ردُّ صاعٍ من قوت البلد الذي وقعت لهم المسألة، فهذا الحكم عنده تعبُّديُّ الأصلِ مُعَلَّل التفصيل.

قال الأبياريُّ: "أمَّا كون مسألة المصرَّاة معقولة المعنى أو تعبدية، فالصحيح عندنا في إثبات أصل الغرمِ التَّعَبُّد...ولذلك قال مالك -رحمه الله- عن ذلك: "أو لأحد في هذا الحديث رأي"؟ وتلا قوله تعالى: ﴿ فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٦٣﴾ ﴾[النور: ٦٣].

وأما تعيُّن جنس التمر، فلا يتعيَّن عندنا..؛ ويرى مالك -رحمة الله عليه-: أنَّ هذا إنما ذكره؛ لأنه غالب عيش أهل المدينة"[(١)].

ثالثًا: الإمام الشافعي -رحمه الله-:

وسيأتي الكلام عنه في المطلب الذي بعد هذا؛ لتميُّزه عن غيره في الاعتناء بموضوع البحث[(٢)].

رابعًا: الإمام أحمد -رحمه الله-:

ورد عن الإمام أحمد في موارد اجتهاده الفقهي ما يشير إلى استعماله مفهوم التَّعَبُّدي، ومن ذلك:

١- منع الرجل من فضل طهور المرأة:

ذهب الإمام أحمد إلى منع الرجل من فضل طهور المرأة، وأنه لا يرفع حدثه مع كونه طهورًا؛ اتِّباعًا لما ورد عن النَّبيِّ ﷺ في ذلك، وموافقةً لقول أكثر أصحاب النَّبيِّ ﷺ، إذ ورد عنه أنه قال -كما في رواية أبي طالب الحنبلي[(٣)]-: "أكثر أصحاب رسول الله ﷺ يقولون ذلك، وهو تعبدي"[(٤)].

قال ابن قدامة -رحمه الله-: "تَعَبُّدِيٌّ غير معقول المعنى، نَصَّ عليه أحمد"[(٥)].

---

(١) التحقيق والبيان (٦٧٩/٣)، وينظر: حاشية الدسوقي (١١٧/٣).

(٢) ينظر: التعبد عند الشافعي في (ص:١٧٩).

(٣) هو: أبو طالب أحمد بن حميد المشكاني الحنبلي، المتخصص بصحبة الإمام أحمد، روى عنه مسائل كثيرة (ت:٢٤٤هـ). ينظر: طبقات الحنابلة (٣٩/١).

(٤) الروض المربع، البهوتي (ص: ١١)، ينظر: المغني، ابن قدامة (٢٨٤/١).

(٥) المغني (٢٨٥/١).

٢- غسل اليدين عند الاستيقاظ من نوم الليل قبل إدخالهما في الإناء ثلاثًا:

ذهب الإمام أحمد إلى وجوب غسل اليدين عند الاستيقاظ من نوم الليل قبل إدخالهما في الإناء ثلاثًا، وأنه لا يجب في نوم النَّهار مع أن النائم فيه لا يدري أين باتت يده، ولقد وَجَّهَ ذلك في رواية الأثرم بقوله: "الحديث في المبيت بالليل، فأما النهار فلا بأس به"[١].

فظاهر هذا التوجيه: أن الحكم مقصور على مورده؛ لأنَّ الحكم غير معقول المعنى، ويؤيِّد هذا الفهم ما جاء -في رواية أبي داود[٢]-: سئل أحمد إذا نام الرجل، وعليه سراويله؟ فقال: السراويل وغيره واحد، قال النَّبيُّ ﷺ: «إذا انتبه أحدكم من منامه، فلا يدخل يده في الإناء حتى يغسلها ثلاثًا»[٣].

يعني: أن الحديث عام، فيجب الأخذ بعمومه، ولا يفرق بين حالة التيقن من طهارة اليدين وبين غيرها، قال ابن قدامة: "الظاهر عند من أوجب الغسل أنه تَعَبُّدٌ"[٤].

٣- عدم مشروعية الاضطباع في السعي[٥]:

ذهب الإمام أحمد إلى عدم مشروعية الاضطباع في السعي، فقد روي عنه أنه قال: "ما سمعنا فيه شيئًا"[٦].

وذلك أنَّ الاضطباع إنَّما شرع في الطواف فقط، وهو عبادة تعبدية غير معقولة المعنى؛ فلا يصح قياس السعي عليه في ذلك.

وهذا هو المفهوم من قول الإمام: (ما سمعنا فيه شيئًا)؛ لأنَّ ما لا يعقل معناه يقتصر فيه

---

(١) المغني، ابن قدامة (١/١٣٩-١٤١).

(٢) هو: أبو داود سليمان بن أشعث الأزدي السجستاني الحنبلي، الفقيه المحدِّث، صحب الإمام أحمد، صاحب السنن المشهور بالإضافة إلى كنيته (ت:٢٧٥هـ). ينظر: طبقات الحنابلة (١/١٥٩)، التقييد لمعرفة رواة السنن والأسانيد، ابن النقطة (ص:٢٧٩).

(٣) المصدر السابق (١/١٤٢)، لم أجد الحديث بهذا اللفظ فيما اطَّلعت عليه من المدونات الحديثية.

(٤) المصدر السابق (١/١٤٣).

(٥) الاضطباع هو: أن يدخل المحرم طرف الرداء الذي يحرم فيه عند الطواف من تحت منكبه الأيمن، فيقلبه على عاتقه الأيسر، وهو التأبط، والتوشح، وأصل الاضطباع افتعال من الضبع، والضبع هي العضد. ينظر: الزاهر، الأزهري (ص:٢٦٧-٢٦٨)، المصباح المنير (٢/ ٣٥٨).

(٦) المغني، ابن قدامة (٥/٢١٧).

على مورد النص، ولا يتعدَّاه إلا بتوقيفٍ، فمادام لم يوجدْ توقيف، والمعنى غير معقول، فلا يلحق به غيره في الحكم.

وما مضى مختصر وجيز عن معالم التَّعبُّدِ في هذه المَرْحَلَةِ، وهي الأساس الذي بنى عليه الأصوليُّون في جميع مراحل حركة التدوين الأصولي.

خلاصة معالم التَّعبُّدِ في عصر التطوُّر

ويمكن تلخيص معالم التَّعبُّدِ في هذه المَرْحَلَة في التالية:

١- انقطاع الطَّمع في الوصول إلى العلل الغيبية، والانتهاء ضرورة إلى التَّعَبُّدِ في متعلّقاتها.

٢- ظهور عدم المعقولية بجلاء إلى درجة التصريح بالعجز عن إدراك وجوه كثيرٍ من السنن.

٣- ظهور النِّزَاع في الأحكام الشرعية باعتبار التَّعبُّدِ والمعقولية بين مدرسة الرأي ومدرسة الأثر.

٤- الإشارة إلى بعض الآثار المترتبة على التَّعبُّدِ من امتناع القياس، وإحالة السائلين على النصوص والسنن في التَّعَبُّدِيَّاتِ.

٥- بدء ظهور الفروع الفقهية التَّعَبُّدِيَّةِ داخل المذاهب الفقهية.

المطلب الثالث: مَرْحَلَة التأصيل والاستقرار

مفهوم التَّعبُّدِ في البحث الأصولي

لقد عُنِيَ الأصوليُّون بتحقيق النظر في موضوع التَّعبُّدِ أكثر من غيرهم، وحرصوا على جَمْعِ وتَأْصيلِ كُلِّ ما تتجلَّى به مسائله وضوابطه ما بين مُكْثِرٍ ومُقِلٍّ، إلا أنهم تركوا أشياء للمتعقِّب، ولذا سأُخَصِّصُ هذا المبحث لتقديم تَقْريرٍ مُوجزٍ عنهم، وذلك في فرعين آتيين:

الفرع الأول: التَّعبُّدُ في الفكر الأصولي من الشافعي إلى الغزالي

امتاز البحْثُ الأصوليُّ في مَرْحَلَةٍ ما بين الإمام الشافعي والإمام الغزالي بالتأليف المستقل، والتَّميُّزِ، والنُّمُوِّ، والتهذيب، والاستدلال، والمقارنة بين جميع المواد الأصولية الْمُؤَثِّرة(١).

وبالاستقراء والموازنة بين النتاج الأُصُوليِّ المكتوب في الفترة وما جاء بعدها، يتبينُ أنَّ جميع مسائل التَّعبُّدِ قد استقرَّت في هذه المَرْحَلَةِ، وكُلُّ ما جاء بعدها عبارة عن جَمْعٍ، وشَرْحٍ، واختصارٍ لمحاصيلها.

وهذا الفرع معقود لإبراز المفاهيم المتعلقة بالحكم التَّعَبُّديِّ عند الأئمة الذين كثرت عنايتهم به في بحوثهم الأصولية والفقهية في هذه الفترة، وانتشر فيها بشكل متكرر.

العلم الأول: الإمام الشافعي:

إنَّ الإمام الشافعي كما يرجع إليه فَضْلُ السَّبْقِ في فتح باب حركة التأليف المستقلِّ في علم أصول الفقه، فكذلك يَرْجعُ إليه فَضْلُ التنبيه والإيماء على كثيرٍ من قواعد أصول الفقه الْمُثْمِرَةِ التي من ضِمْنها مفهومي التعليل والتَّعَبُّدِيَّةِ، فالناظر في تطبيقاته الفقهية، وتقعيداته الأصولية يرى إشاراتٍ متكرِّرةً إلى هذين المفهومين.

ومن معالم التَّعبُّدِ عنده ما يلي:

أولا: إقراره بانقسام الحكم الشرعي إلى مُعَلَّلٍ وتَعَبُّديٍّ، وأنَّ أصل مذهبِه ومذهبِ مُناظِره، وسائر المنتسبين إلى الفقه تَرْكُ القول بغير عِلْمٍ، و العلمُ بأن الحكم الشرعيَّ ينقسم إلى مُعَلَّلٍ يجوز القياس عليه، وتَعَبُّديٍّ يمتنع فيه القياس، ويجب القول به، والانتهاء إليه، إذا

---

(١) ولقد مر علم أصول الفقه بثلاث مراحل من حيث النشأة: الأولى: مرحلة الوجود السيلقي، الثاني: مرحلة التأليف الضمني، الثالث: مرحلة التأليف المستقل، وكل الجهود المبذولة بعد هذه المرحلة الثالثة تعتبر تكميل لها.

ثبت عن الشارع، وأنَّ تَعبُّدِيَّتَهُ غير مَانعةٍ من قبوله، فقال: "أَصْلُ ما ذهبنا إليه نحن وأنت، ومن نَسَبْنَاهُ معنا إلى الفقه، فالفرض عليه في تأدية ما يجب عليه: من أن لا يقول إلا من حيث يعلم، ويعلم أنَّ أحكام الله -جلَّ ثناؤُه-، ثُمَّ أحكام رسوله من وجهين، يجمعهما مَعًا أنهما تَعَبُّدٌ، ثم في التَّعبُّدِ وجهان:

- فمنه تَعبُّدٌ لأمر أبان الله عزَّ وجلَّ أو رسوله سببَه فيه، أو في غيره من كتابه أو سنَّة رسوله، فذلك الذي قلنا به، وبالقياس فيما هو في مثل معناه.

- ومنه ما هو تَعبُّدٌ لما أراد الله عزَّ شأنه مما عَلِمه وعَلِمْنا حكمَه، ولم نَعْرِفْ فيه ما عرفنا مما أبان لنا في كتابه أو على لسان نبيِّه ﷺ، فأدَّيْنا الفرض في القول به، والانتهاء إليه، ولم نعرف في شيءٍ له معنى فنقيس عليه، وإنما قِسْنَا على ما عرفنا ولم يكن لنا علمٌ إلا ما علمنا الله -جلَّ ثناؤه-.

قال(١): هذا كُلُّه كما وصفت، لم أسمع أَحَدًا من أهل التكشيف قال بغيره،... فإنَّ أصحابنا يعطون هذه الجملة كما وصفت، لا يغادرون منها حرفًا، وتختلف أقاويلهم إذا فرَّعوا عليها"(٢).

ثانيًا: في قوله: "أَصْلُ ما ذهبنا إليه نحن وأنت، ومن نسبناه معنا إلى الفقه"- تصريحٌ بأن تقسيم الحكم إلى تَعبُّديٍّ ومُعَلَّلٍ، أَصْلٌ يجب مراعاته عند الاجتهاد والنظر، وأنه مجمعٌ عليه، فهو مذهبه ومذهب مناظره وسائر الفقهاء، ووافقه مناظره على ذلك، وبيَّن أنَّ علماء مذهبه يوافقون الشافعي على كُلِّ ما قاله، لا يغادرون منه حرفًا، إلا أنهم رغم انتهائهم إلى هذا الأصل، فإنهم يختلفون عند التفريع عليها.

ومعلومٌ أن الاختلاف على التفريع بعد الاتفاق على الأصل لا يضرُّ.

وإذا عرفت أنَّ الإمام الشافعي يَحْكِي هذا الإجماع لفقهاء القرن الثاني الهجري دلَّك ذلك على قيمته العلمية، وعلى أنَّ من أنكر وجود أحكام تعبدية في الشريعة مخالفٌ لإجماع فقهاء القرون المفضلة.

---

(١) أي مناظر الإمام الشافعي -رحمهما الله تعالى-.

(٢) الأم (٥/٣٠٨-٣٠٩).

ثالثًا: ومِمَّا يلحظ في تصرفاتٍ كثيرة للشافعي: أنَّ المعنى الذي يوجِب خفاؤُه تعبديَّةَ الحكم عنده: هو المعنى الذي له أثرٌ في الحكم، والذي يصلح لبناء عملية القياس ونحوه عليه.

ولذا فإنَّهُ يُكثر من إعمال التَّعبُّدِ في استنباط الأحكام، وبيان الفرق، وتوجيه الاستدلال والأقوال، وقَلَّ أن يَدَّعِي التَّعبُّدَ في شيءٍ، إلا ويشير إلى الأثر الفقهي المترتب عليه، ويَدُلُّ على ذلك قوله في التَّعَبُّديِّ: "ولم نعرف في شيءٍ له معنى فنقيس عليه"، وقوله في المعلل: "وإنما قِسنا على ما عرفنا ولم يكن لنا علم إلا ما علمنا الله -جل ثناؤه-".

بل ألمح إلى بطلان بناء الأحكام الشرعية على المعاني العامة غير المنضبطة؛ لأنه يؤدِّي إلى الاضطراب الشديد، والوقوع في التناقض، وإحداث أقوال لم ينزل الله بها من سلطانٍ، ومن أمثلة ذلك عنده: مناقشته من أوجب الكفَّارةَ في كُلِّ ما هو منكرٌ وزورٌ.

فقال: "فإن قال قائلٌ: لما رأيتُ الظِّهار مُنْكرًا من القول، وجُعل فيه كفارات قِسْت المنكر والزور من كُلِّ شيءٍ، فجعلتُ فيه كفارة.

- قيل له -إن شاء الله تعالى-: فما تقول فيمن شهد بزور، أيكفِّر؟
- وما تقول فيمن أربى في البيع، أو باع حرامًا، أيكفِّر؟
- وما تقول فيمن ظلم مسلمًا، أيكفِّر؟
- فإن قال: نعم، فهذا خلاف ما لقينا من أهل العلم.
- وإن قال: لا.
- قيل: قد تركت أصل مذهبك وقولك"(١).

رابعا: في بحوث الشافعي إشاراتٌ إلى بعض مميزات التَّعَبُّديَّةِ منها ما يلي:

أ-اختصاص الحكم بمورده:

ويدلُّ على ذلك تصريحُه -في النقل السابق- بامتناع القياس في التَّعبُّديِّ، إلا أنه قد وُجِدَ منه ما يَدُلُّ على جواز جريان القياس بنفي الفارق الْمُؤَثِّر فيه(٢).

---

(١) الأم (١٢/٧١٤-٧١٥).

(٢) نفي الفارق هو: "بيان أن الفرع لم يفارق الأصل إلا فيما لا يؤثر فيلزم اشتراكهما في المؤثرة.
هو بالضد من قياس العلة فإن القياس هناك عَيَّنَ جَامِعاً بين الأصل والفرع، وعَيَّنَ هنا الفارق بينهما". تشنيف المسامع (٣/٢٢٨)، وينظر: حاشية العطَّار على المحلي (٢/٣٨٠).

ويشهد لذلك: أنه بعدما بيَّنَ أنَّ التسبيع الوارد في طهارة نجاسة الكلب تعبديٌّ، وأنه لا يقاس عليه، وأيَّد تعبديته بذكر عِدَّة أحكام مختصة بالكلب، غير معقولة المعاني، فارق فيها الكلب غيره، وهي:

- نهي الشارع عن ثمنه.
- ونهيه عن اقتنائه إلا لمنفعة أو ضرورة.
- وأمره بقتله المنسوخ.
- وقوله: إنَّ من اقتنى كلبًا إلا كلب حرث أو ماشية نقص من عمله كل يوم قيراط أو قيراطان.
- وأن الملائكة لا تدخلُ بيتًا فيه كلب(١).

ومع تصريحه بذلك، وبأن تسبيع الغسل تعبديٌّ، ألحق الخنزير بالكلب، ووجَّه ذلك بأن الخنزير إن لم يكن في شرٍّ من حال الكلب، لم يكن في خيرٍ منها؛ ولأجله ألحق الخنزير بالكلب قياسًا(٢).

فقياس الخنزير على الكلب مع كون التسبيع مما لا يعقل معناه- لا يتأتَّى إلا بطريق الإلحاق الذي في معنى الأصل؛ لعدم توقُّفه على إظهار علَّة جامعة بين الأصل والفرع.

ومن أمثلة ذلك-أيضًا-: مسألة نقض الوضوء بمس الفرج؛ فإن النصوص جاءت بمسِّ فرج نفسه، وحمل عليه الشافعي فرج غيره من بني آدم؛ لأنه ليس بين الفرجين إلا اختلاف المحل، ففرج غيره في معنى فرجه(٣).

ب-إن التَّعَبُّدِيَّ يدور مع مطلق الاسم الوارد في النص وُجُودًا وعَدَمًا:

ومن أمثلة ذلك عنده، نقض الوضوء بمس الفرج، فإنه تعبدي؛ وينبني عليه أنَّ النقض يدور مع مطلق المسِّ واليد والفرج:

- بحيث ينتقض الوضوء بقليل المسِّ وكثيره، سواء مُسَّ ذلك من حي أم ميت.

---

(١) وقد يزاد على ذلك: ما ثبت من قطع الصلاة بمرور الكلب الأسود أمام المصلي، وكذلك التسبيع والتتريب في طهارة نجاسته من الإناء.

(٢) الأم (١/١٨).

(٣) الأم (١/٨٨).

- وبمسِّ الفرج كُلاً أو بَعْضًا، من بالغ أو غيره، قُبُلاً أو دُبُرًا.
- وبكل اليد أو بعضه.
- وينتفي النقض بمسِّ غير الفرج من الأمور الطاهرة أو النجسة(١).

ج-إن الأصل في التَّعَبُّدِيِّ اعتبار كل القيود الواردة في النَّصِّ المتعلَّق به إلا ما استثناه دليلٌ معتبرٌ شَرْعًا.

ومن أمثلة ذلك: المسألة السابقة في نقض الوضوء، فإن نص الشارع قيَّد المسَّ بالإفضاء، ولا يكون الإفضاء إلا بباطن الكف؛ فينبني عليه عدم النقض بمس الفرج بغير باطن الكف، من ذراع، أو ظهر كَفٍّ(٢).

خامسًا: اهتمامه الشديد ببيان وجوه التعبدية، وذكر الشواهد عليها، وقَلَّ أن يمر بحكم يراه من التعبديات، إلا ويبين وجهه.

ومثال ذلك: ما قال في توجيه القول بطهارة المني، وأن الغسل من خروجه في الوقاع وفي غيره تَعَبُّدٌ: "الغسل ليس من نجاسة ما يخرج، إنما الغسل شيءٌ تعبد الله به الخلق -جلَّ وعزَّ-.

فإن قال قائلٌ: ما دل على ذلك؟

قيل: أرأيت الرجل إذا غيَّب ذكره في الفرج الحلال، ولم يأت منه ماء، فأوجبت عليه الغسل، وليست في الفرج نجاسة، وإن غيَّب ذكره في دم خنزير أو خمر أو عذرة- وذلك كله نجس- أيجب عليه الغسل؟

فإن قال: لا.

قيل: فالغسل إن كان إنما يجب من نجاسة، كان هذا أولى أن يجب عليه الغسل مرَّاتٍ ومرَّاتٍ من الذي غيَّبه في حلالٍ نظيفٍ.

ولو كان يكون لقذر ما يخرج منه، كان الخلاء والبول أقذر منه، ثم ليس يجب عليه غسل موضعهما الذي خرجا منه، ويكفيه من ذلك المسح بالحجارة.

---

(١) المصدر السابق، والصفحة نفسها.

(٢) المصدر السابق، مع الصفحة نفسها.

ولا يجزئه في وجهه ويديه ورجليه ورأسه إلا الماء، ولا يكون عليه غسل فخذيه ولا أليتيه سوى ما سميت.

ولو كان كثرة الماء إنما تجب لقذر ما يخرج، كان هذان أقذر وأولى أن يكون على صاحبهما الغسل مرات، وكان مخرجهما أولى بالغسل من الوجه الذي لم يخرجا منه، ولكن إنما أمرنا بالوضوء لمعنى تَعَبُّدٍ، ابتلى الله به طاعة العباد؛ لينظر من يطيعه منهم ومن يعصيه، لا على قذر ولا نظافة ما يخرج"(١).

سادسًا: أشار إلى الحكمة من مشروعية التَّعَبُّديات عند تقريره تعبدية الوضوء، فقال: "إنما أمرنا بالوضوء لمعنى تعبد ابتلى الله به طاعة العباد؛ لينظر من يطيعه منهم ومن يعصيه لا على قذر ولا نظافة ما يخرج"(٢).

فتصريحه بأن الوضوء متعبد به لغرض الابتلاء، لا للنجاسة- يدلُّ على أن غيره من التَّعَبُّدِيَّاتِ كذلك، إلا أنه يجب ألَّا يفهم من ذلك خلو التَّعَبُّدِيَّاتِ عن الفوائد والحِكَم، ويكفي في عدم دلالة قوله عليه النصوص الصريحة الواردة في فضائل الوضوء الشرعية، وما هو معلومٌ فيه من مطلق النظافة والوضاءة؛ لأنَّ المقطوع به عدم خفائها على الإمام الشافعي -رحمه الله-.

فكون الوضوء تعبد ابتلاء واختبار هو أنه غير متوقف على نجاسة موجِبه أو طهارته على خلاف المعهود في مجاري العادات أن التطهر يكون عند وجود النجاسات أو ما يشبهها، ويكون في محل النجاسة.

سابعًا: قد أشار في مسألة دية الجنين إلى أن الْعِلَّة إذا لم يدلُّ عليها دليلٌ؛ فإن التزام التَّعبُّدِ أولى من التخمين والخرص.

وتفصيله في قوله لمناظره، لما سأله عن وجه الحكم في دية الجنين فقال: إذا لم تعرف له حياة وكان لا يصلَّى عليه ولا يرث -: فالحكم فيه أنها جناية على أمِّه، وقَّتَ فيها النَّبيُّ ﷺ شيئًا، قَوَّمَه المسلمون، كما وقَّت في الموضحة.

---

(١) الأم (١/٢٢٢-٢٢٣).

(٢) الأم (١/٢٢٣).

فقال مناظره: هذا وَجْهٌ حَسَنٌ، فقال الشافعي: لكنَّه وَجْهٌ، لا يبين الحديث أنه حُكِمَ به له؛ فلا يصحُّ أن يقال: إنه حُكِمَ به له.

ثم ذكر أن من يذهب إلى هذا الوجه الضعيف من التَّعْلِيل يبني عليه: أنَّ الغرَّة للأم فقط؛ لأن الجناية وقعت عليها.

ثم قال له مُناظِرُه: إن لم يكن هذا وجهُ الحكم، لعدم ثبوته بالدليل، فكيف يُسَمَّى الحكم في هذه الحالة، فقال الشافعي: إنه يُسَمَّى تَعَبُّدِيًّا، وضدُّه مُعَلَّلاً[1].

ووجه الدلالة: أن الشافعي ذكر ما يمكن أن يكون وجه الحكم، وبيَّن ما يترتب على تعليل الحكم به، ثم صار إلى القول بالتَّعَبُّدِ فيه بعد ذلك؛ لعدم اعتضاد ذلك الوجه بدليل معتبر، ففهم من ذلك أن الحكم يكون تعبديًّا إذا لم يدلَّ دليل معتبر على علَّته، وهو أفضل من ركوب الصعب والذلول لتعليل الحكم بعلة لم يقم عليه دليل صحيح؛ استنادًا إلى أن الأصل في الأحكام التَّعْلِيل.

ثامنًا: يفهم بالتأمل في الفروع التَّعَبُّدِيَّةِ عنده أنها على صور:

أ-إنَّ المسألة الواحدة قد تكون متضمنة للتعبُّدِ والتَّعْلِيلِ باعتبارين؛ فيترتب على كل واحد منهما أثره.

ومن أمثلة ذلك: طهارة الخبث، فإن أصله معقول المعنى، وتعيين الماء لإزالته لا يجعله تعبديًّا[2].

ب-إن الحكم الواحد قد يكون مقصودًا به المعنى والتَّعَبُّدُ، وبالتالي فلا يكون تحقُّق المعنى المقصود مسقطًا لجانب التَّعَبُّدِ، بل يجب الإتيان بما حدَّه الشارع؛ تحقيقًا لجانب التَّعَبُّدِ.

ومن أمثلة ذلك: العدَّة والاستبراء، فإنهما لمعرفة براءة الرحم، وزيادة تعبد، وقد بين وجه ذلك فقال: "وقد عقلنا عن الله -عز وجل- أن في العدة معنيين: براءة، وزيادة تَعَبُّدٍ؛ بأنه جعل عدة الطلاق ثلاثة أشهر، أو ثلاثة قروء، وجعل عدَّة الحامل وضع الحمل، وذلك غاية البراءة.

(١) ينظر: الرسالة (ص: ٥٥٤-٥٥٥)
(٢) الأم (١/٢٢٥).

وفي ثلاثة قروء براءة وتَعبُّدٌ؛ لأن حيضَتَهُنَّ مستقيمة تبرئ؛ فعقلنا أن لا عدَّة إلا وفيها براءة، أو براءة وزيادة؛ لأن عدَّة لم تكن أقل من ثلاثة أشهر، أو ثلاثة قروء، أو أربعة أشهر وعشرًا، أو وضع حمل"[(١)].

ج- إن الحكم قد يكون مُتَرَدِّدًا بين التَّعبُّدِ والتَّعْلِيلِ، محتملاً لهما، محتاجًا إلى الترجيح.

ومن أمثلة ذلك عنده:

- تحريم خروج المرأة المطلقة من البيت مدَّة العدَّة، وتحريم إخراجها على الزوج.
- ومسألة إيجاب الجزاء على المحرم المغلوب على عقله، إذا أصاب صَيْدًا.
- وإقامة غير التراب مُقامه عند تعذُّره في طهارة نجاسة الكلب من الإناء.

فهذه المسائل من قبيل الحكم المحتمل للتعبُّدِ والتَّعْلِيل، إلا أنه قد اقترن بتقرير الشافعي في بعضه ما يفهم منه ترجيحه لجانب التَّعَبُّدِ.

تاسعًا: ويفهم من مقررات الشافعي في هذا الباب أنَّ التَّعَبُّديَّ لا يتعلق بغير العاقل؛ إذ العقل مناط التكليف، إلا إذا تعلَّق التَّعَبُّديُّ بضمان تَلَفٍ، فإنَّه ذكر فيه قولين.

ويحسن إيراد تفصيل ذلك بعبارته، قال: "وإنْ غُلِب المحرمُ على عقله، فأصاب صيدًا، ففيها قولان:

أحدهما: أن عليه جزاءه من قبل أنه يلزم المحرم بإصابة الصيد جزاء لمساكين الحرم، كما يلزمه لو قتله لرجل والقاتل مغلوب على عقله، ولو أتلف لرجل مالا لزمته قيمته، ويحتمل حلقه شعره هذا المعنى في الوجهين جميعا.

والقول الثاني: لا شيء عليه من قبل أن القلم مرفوع عنه، وأصل الصيد ليس بمحرَّمٍ وكذلك حلقُ الشَّعر، وإنما جعل هذا عقوبة على من أتاه تعبُّدًا لله، والمغلوب على عقله غير متعبد في حال غلبته، وليس كأموال النَّاس الممنوعة بكل حال كالمباح إلا في حال.

قال: ولو أصاب امرأته، احتمل المعنيين وكان أخف؛ لأنه ليس في إصابته لامرأته إتلافٌ لشيء.

فأما طيبه ولبسه فلا شيء عليه فيه من قبل أنا نضعه عن الجاهل العاقل والناسي

---

(١) الأم (٢٥٧/١)، (٣٣٨/١٠).

العاقل، وهذا أولى أن يوضع عنه؛ وذلك أنه ليس في واحد منهما إتلافٌ لشيءٍ. وقد يحتمل الجماع من المغلوب العقل أن يقاس على هذا؛ لأنه ليس بإتلافٍ شيءٍ"[١].

وإذا كان كلامه السابق في المغلوب على عقله، فلا يبعد أن يخرَّج عليه غير البالغ.

عاشرًا: الفروع الفقهية التَّعَبُّدِيَّةُ عند الشافعي كثيرة، وهي واردة في العبادات وغيرها على سواء، ومن أهمها ما يلي:

طهارة الحدث بالوضوء والغسل والتيمم[٢]، وخروج الخارج من السبيلين، واقتضاء الأحداث لطهاراتها[٣]، والمسح على الخفين[٤]، والفرق بين الحكم بنجاسة الماء القليل غير المتغير بمجرد الملاقاة، وعدم الحكم بنجاسة الكثير غير المتغير بذلك[٥]، والتسبيع والتتريب في طهارة نجاسة الكلب[٦]، وخروج الماء المستعمل في طهارة الحدث من الطهورية[٧]، ومواقيت الصلاة[٨]، ولبس الحرير والذهب بالنسبة للرجال في الصلاة[٩]، والكفارات: أسبابها، اختلاف خصالها، ومقاديرها، واختلاف أبدالها[١٠]، ودية الجنين، وبعض صور العدَّة والاستبراء[١١]، وتحريم الخروج من البيت على المرأة المطلقة مدَّة العدَّة، وتحريم إخراجها على الزوج[١٢].

وبعدُ، فهذا خلاصة ما تكلَّفْتُ إخراجه من معالم التَّعبد في فكر الإمام الشافعي الأصولي، ونظرًا لكونه عمدة في اعتبار هذا المفهوم أسهبت القول فيه، والتزمت إيراد

---

(١) الأم (٥/٢١٥-٢١٦).
(٢) المصدر السابق (١/٨٣، ١٧٨، ٢٢٥).
(٣) المصدر السابق (١/٨٣، ٨٩، ٢٢٣).
(٤) المصدر السابق (٥/٣١٠).
(٥) المصدر السابق (١/١١-١٢).
(٦) المصدر السابق (١/١٧-٢٠، ٢٣، ٢٧).
(٧) المصدر السابق (١/٥٢-٥٤).
(٨) المصدر السابق (٢/٣٠، ٣٣).
(٩) المصدر السابق (٢/٩١-٩٢).
(١٠) المصدر السابق (٥/٣٠٨-٣١٦)، (١٢/٧١٤).
(١١) المصدر السابق (١/٢٥٧)، (١٠/٣٣٨-٣٣٩).
(١٢) المصدر السابق (١١/٣١٤-٣١٥).

عباراته على ما في بعضها من طُولٍ؛ لاقتضاء طبيعة الحال ذلك، ولتأثُّر كثيرٍ ممن جاء بعده من الشافعية به، فما وقع عنده من تلميحاتٍ، ظهر عند غيره بالتفصيل والمناقشة والاستدلال.

ومما يجدر الإشارة إليه أنني تركت كثيرًا مما كنت قد جمعت من تلك المعالم؛ لأسباب موضوعية، وفرارًا من التقوُّل عليه.

العلَم الثاني: إمام الحرمين الجويني:

إنَّ إمام الحرمين الجويني من أكبر المهتمِّين بمفهوم التَّعبد من جانبيه التأصيلي والتطبيقي، بل لا يكاد يُوجد من خَرَجَ من إشاراته في موضوع التَّعبُّدِ، ممن جاء بعده من العلماء الذين أدْلَوْا بدلوهم كثيرًا فيه، فمعظم الدراسات المتعلقة بالموضوع مبنيٌّ على تقريراته الصريحة أو المومأ إليها في كتبه الفقهية والأصولية.

وعناية إمام الحرمين بالموضوع تتجلَّى فيما يلي:

أولا: إقراره بانقسام الحكم الشرعي إلى تَعَبُّدِيٍّ ومُعَلَّلٍ، وحكايته إجماعَ النُّظَّارِ على ذلك، فقال: "إن الأحكام تنقسم باتّفاَق النُّظَّار إلى ما يُعلَّلُ، وإلى ما لا يُعلَّلُ"[(١)].

ثانيًا: حثُّه على الاهتمام بمعرفة مواقع التَّعبُّدِيَّاتِ في الأحكام الشرعية؛ لما يترتب على دعوى التَّعبُّدِ في غير موضعه من النتائج الخطيرة، فقال: "**فليفهم الفاهم مواقع التَّعبُّدِ**"[(٢)].

ثالثًا: حرص الجويني على تحديد المعنى الذي تتحقَّق تعبدية الحكم بعدم إدراكه، وحاصل رأيه في ذلك: أنَّ المعنى الذي تدور تعبدية الحكم مع خفائه: هو المعنى الخاص الذي يصلح أن يُعْمَل في استنباط الأحكام الشرعية.

ويدلُّ على هذا الفهم ما يلي:

١- تصريحه بأنَّ المعاني الكلية لا يجوز التمسك به، فقال: "إنَّ المعاني الكلية، وإن كانت معقولة مقبولة، فمحل التَّعبد يمنع من الاسترسال في طريق المعنى"[(٣)].

٢- ترتيبه امتناع القياس، وغيره من آثار التَّعبد على العجز عن استنباط المعان الجزئية

---

(١) البرهان (٢/٦٢٧).

(٢) البرهان (٢/٧٨٦-٧٨٧).

(٣) نهاية المطلب (١٥/٢٥٣).

المخصوصة، فيفهم منه أن مدار التَّعبد هو خفاء المعنى الجزئيِّ المخصوص المعـــروف بالْعِلَّـــةِ القياسية مُطْلَقًا[١].

٣- جمعه بين تعليلِ الحكم بالمعاني الكلية، وبين الجزم بأنه تعـــبُّديٌّ غير معقول المعنى، فهذا دَليلٌ على أن إدراك المعاني العامة في الحكم لا ينافي تعبديته[٢].

رابعًا: حَكَّم شروط الْعِلَّةِ المعروفة في علم الأصول في المعنى الذي يكـــون ظهـــوره في الحكم مُنافيًا لتعبديته، فليس كُلُّ معنًى يُذْكر في الحكم صالحًا لدفع التَّعَبُّديَّةِ عنه، ولكن مـــا جرى على السلامة، وانتفت عنه المبطلات.

ومن أجل هذه الدقيقة ذهب إلى تَعَبُّدية كثيرٍ من الأحكام، ذهب غيرُه إلى معقوليتها؛ لأجل عدم وفاء المعنى المُبْدَى بشروط الْعِلَّةِ في رأيه.

ومن تلكم المسائل: مسالة تحمُّلِ العاقلة الدية، ومسألة المصرَّاة، وتحريم الصـــوم علـــى الحائض، ومسألة عِلَّـــةِ ربا الفضل.

خامسًا: تعريف التَّعَبُّدِيِّ عند الجويني، في قوله-: "الذي لا يعلَّلُ أصلا: هو الـــذي لا ينقدح فيه مناسبٌ، ولا شبهٌ"[٣].

ظاهر هذا التعريف من الإمام دَالٌّ على أن الحكم لا يوصف بالتَّعبد مع ظهور الوصف الشبهي، إلا أَنَّـــهُ قد تَكَرَّرَ التصريحُ في أقواله بجريان قياس الشبه في غير المُعَلَّلِ، فيفهم منـــه أن ظهور الوصف الشبهي لا يجعل الحكم مُعَلَّلاً، فيتقرر بذلك تعريفٌ ثانٍ للتعبدي عنـــده وهو: أنه الحكم الذي لا تنقدح فيه علة مناسبة[٤].

سادسًا: الأصل العام في الأحكام عند الجويني التَّعلِيل، والتَّعبد نَادِرٌ، إلا أنه يـــرى أن الأحكام الشَّرْعية تنقسم بحسب أبواب الفقه قسمين:

١- عبادات: والأصل فيها التَّعَبُّدُ؛ وذلك لا يناقض القول بأن الأصل العام في الأحكام التَّعْلِيل؛ لأن الأصل قد يترك لدلالة الظاهر والغالب عند التعارض.

٢- غير عبادات: والأصل فيها التَّعْلِيلُ.

---

(١) ينظر: البرهان (٢/٦٠٤-٦٢٢)، مغيث الخلق (ص: ٣٩-٤٠).

(٢) ينظر: البرهان (٢/٦٠٤-٦٢٢).

(٣) المصدر السابق (٢/٥٨٤).

(٤) البرهان (٢/٥٨٢).

وقد نسب الجويني هذا التقسيم وما تضمنه من تَأْصيلٍ إلى الإمام الشافعيِّ، وتَبِعَهُ فيه، فقال: "معتمدُ الشافعيِّ في العبادات البدنية التي لا تتعلق بأغراضٍ جزويَّةٍ[1] مفهومةٍ الاتِّباعُ"[2].

ولقد فصَّلَ هذه المسألة في الضرب الخامس من تقسيمه الخُماسيِّ لأصول الأحكام الذي بناه على معيارين مزدوجين:

المعيار الأول: ظهور حكمة الحكم الخاصة وعدمه.

المعيار الثاني: شدَّةُ ضرورة الخلق واحتياجهم إلى مَحَلِّ الحكم ومُتَعلَّقِه[3].

ويمكن تلخيصُ هذه الأقسام الخمسة بالطريقة التالية:

- الضروري كالقصاص.
- والحاجي العام كالإجارة.
- والتحسيني الذي ليست فيه مخالفة قاعدة شرعية، كالطهارات.
- والتحسيني الواقع في مخالفة قاعدة شرعية، كالكتابة.
- والأحكام غير معقولة المعنى، كالعبادات البدنية.

وهذه الأقسام الخمسة آيلة إلى ثلاثة باعتبار التَّعَبُّدِ والتَّعْلِيلِ:

القسم الأول: المعلل المحض، ويُمَثِّلُهُ الضروريُّ والحاجيُّ.

القسم الثاني: وهو المحتوي على معنيي التَّعْلِيلِ والتَّعَبُّد، ويُمَثِّلُهُ التحسينيُّ بقسميه.

القسم الثالث: التَّعَبُّدُ المحضُ تَعَبُّدًا منافيًا للقياس، ويمثله مالا يدرك فيه معنى جزئيٌّ ضروريٌّ، ولا حاجيٌّ، ولا تحسينيٌّ بقسميه.

سابعًا: يرى الجويني أن المعنى الصحيح معتبرٌ في جميع الأبواب، والعمل بمقتضاه متعين أينما وجد، وكذلك التَّعَبُّد، فلا يمنع التَّعْلِيل في العبادات مُطْلَقًا، ولا يرفض التَّعَبُّدَ في

---

(١) هكذا في الكتاب، والظاهر من السياق: أنه يقصد الأغراض الجزئية التي يقابل المعاني العامة الكلية، ينظر: قول محقق النهاية (١٤٠/٢).

(٢) النهاية (١٤٠/٢)، مغيث الخلق (ص: ٥١).

(٣) البرهان (٦٢٢/٢).

المعاملات مُطْلَقًا قال: "إذا أمكن اعتبار المعنى، فحسمه مع القول بالمعاني بعيد"(١)، وقال في التَّعَبُّدِ: "القواعد التَّعَبُّدِيَّةُ في المعاملات لا ترتفع بالتراضي"(٢).

ثامنًا: يذهب الجويني إلى أن تخصيص أنواعٍ معيَّنة من الأحكام بعدم المعقولية، وعدم جريان القياس فيها تَحَكُّمٌ، وأن جميع الأحكام صالحة أن تعلَّلَ.

والمعيار الفيصل بين المُعَلَّلات والتَّعَبُّديَّات تحكيم مسالك الْعِلَّة، فإن ثبتت معقولية حكمٍ مَا بها، فهو مُعَلَّل، وإلا فلا، دون تخصيص التَّعْلِيل بأبواب خاصَّةٍ، وتخصيصِ التَّعبد بغيرها فقال: "إن جرت مسالك التَّعْلِيل في النفي والإثبات أجرينا، وإن انسدَّت حَكَمْنا بنفي التَّعْلِيل، ولا يختص ذلك بهذه الأبواب"(٣).

تاسعًا: يترتَّب على تعبدية الحكم عدَّة آثار عند الجويني، وهي كالآتي:

١- اختصاص الحكم بمورده، قال: "وإذا لم يكن المنصوص عليه معقول المعنى، فالوجه الاعتماد على مورد النص، ثم نلحق به ما في معناه، مما لا يحتاج فيه إلى استنباط معنى جامع"(٤).

٢- تحكيم معنى اللفظ في الحكم بحيث يدور معه وُجُودًا وعَدَمًا قال: "إذا لم يتجه معنى، ولزم اتِّباع اللفظ، والاقتصار على مقتضاه، فموجب ذلك تحكيم معنى الاسم في النفي والإثبات"(٥).

وكون الأصل في الأحكام التَّعَبُّدِيَّةِ اتِّباع نص الشَّارع، لا يعني عزل كلِّ ضروب الاجتهاد عنها، وبالتالي لا يكون التَّعَبُّدُ مَانعًا من النظر الاجتهادي غير المبني على عِلَّة الحكم، قال الإمام: "المتَّبع وإن كان خبرًا، والقياس لا مجال له أصلاً، لا ينبغي أن نحسم مُدرك الفهم في مورد الخبر بالكليَّة، فإن هذا سبيل مذهب أهل الظاهر"(٦).

٣- ترك القياس، وهذا ضوابط منثورة في كتبه، مُوجَزُها فيما يلي:

---

(١) النهاية (٣٨/١).

(٢) النهاية (٢٢١/١٥).

(٣) البرهان (٥٨٨/٢)، ويقصد بهذه الأبواب، الأبواب التي منع الحنفية من جريان القياس فيها، وهي: (باب الحدود، والكفارات، والتقديرات، والرخص، وكل معدول به عن القياس).

(٤) نهاية المطلب (٢٤٢/١).

(٥) النهاية (٨/١).

(٦) النهاية (١٢٥/١).

أ- لا يجري قياس المعنى في التَّعَبُّدِيِّ؛ لأنه كالمنافي له، وقد وجَّـهَ ذلك بقولـه: "لأنَّ القياس إنما يثبت إذا علم أن الحكم في الأصل لأيِّ معنى ثبت، ثم ينظر في الفرع المتنازع فيه، ويقاس الفرع على ذلك الأصل، أما إذا لم يُعْقلْ أن الحكم في الأصل لأيِّ معنى ثبت، كيف يقاس الفرع عليه"(١).

ب- يجري الإلحاقُ في معنى الأصل في التَّعَبُّدِيِّ عنده؛ لأن هذا الإلحاق لا يتوقفُ على معرفة الْعِلَّةِ؛ لسبق العقل إلى القضاء بالإلحاق(٢)، فقال: "إلحاقُ الشَّيْءِ بالمنصوص عليه لكونه في معناه متقبَّلٌ مقطوعٌ به، وإن لم يكن الحكم المنصوص عليه مُعَلَّلاً، أو كـان مُعَلَّـلاً و لم يطلع الناظر بعدُ على ذلك من حاله"(٣).

ج- قياس الشبه، تكرر عند الجويني القولُ بجريان قياس الشبه في غير المُعَلَّلِ، ومن ذلك ما ذكر أن الشافعي: "استحثَّ على الاتّباع فيما لا يعقل معناه، وقد يقـيس إذا لاحـت الأشباه"(٤).

ويشهد لهذا إلحاقه الوضوء بالتيمم في اشتراط النية؛ لكون كُلّ وَاحدٍ منـهما طهـارة حكمية، مع التصريح الجازم منه بأن طهارة الحدث تعـبُّديَّة(٥)، وقال-أيضًـا-: "نعـم لا ينحسم فيه قياس الشبه"(٦).

٤- الإشارة إلى أنَّ الأصل في التَّعَبُّديِّ عدم التداخل إذا تعدد الموجب، وممـا ذكـره للإشارة إلى ذلك، مسألة: هل يتعدَّدُ استبراء الأمة بتعدد سببه من شخصين مخـتلفين أولا ؟ ذكر أن فيها قولين مبنيين على أصل الاستبراء والمعتبر منه.

فقال: إنَّ من زعم أن الاستبراء بالطهر، كان ذلك منه تغليبًا لمعنى التَّعَـبُّد، وذلـك يقتضي التعدد إذا تعدد الشخص والسبب، ومن صار إلى أن المعتبر في الاستبراء الحيض دون الطهر، لم يبعد عنده الاقتصار على الحيضة الواحدة؛ فإن سبيل دلالة الحيضة الواحـدة إذا جرت على ترتب الأدوار كسبيل دلالة حيضتين فصاعدًا(٧).

---

(١) مغيث الخلق في ترجيح قول الحق (ص: ٤٢).
(٢) البرهان (٢/٥١٦).
(٣) البرهان (٢/٥٦٢-٥٦٣)، (٢/٥٧٣).
(٤) البرهان (٢/٧٤٦).
(٥) نهاية المطلب (١/٣)، البرهان (٢/٥٦٢
(٦) البرهان (٢/٦١٣-٦١٥)
(٧) ينظر: النهاية (١٥/٣٢٦).

٥- الأصل الإتيان بالحكم التَّعَــبُّديِّ، وعدم سقوطه بالتراضي بين العبــاد، قــال: "والقواعد التَّعَبُّدِيَّةُ في المعاملات لا ترتفع بالتراضي"[١].

٦- قرَّر الجويني أن غير المسلمين لا يؤاخذون بتفاصيل التَّعَــبُّدات في العقود، وذكر مِثَالاً لذلك في باب النكاح.

فقال: "لا نؤاخذ الكفار بتفاصيل التَّعَــبُّدات المرعية في عقودنا، وإذا عقدوا أنكحتهم على مفسدٍ، ثم انقضى قبل الإسلام، فلا حكم لتيك الأشياء المقترنة بالعقد.

ولو اقترن بالعقد مفسِدٌ، ثم أسلم الزوجان والمفسد قائم بعدُ، مثل أن يجري النكاح في العدة، أو بشرط الخيار، ثم يسلم الزوجان وبقية العدة ثابتة بعدُ؛ فنحكم بفساد النكاح؛ فإنا لو صححناه، لكان ذلك إنشاء حكم منا بالنكاح في العدة، فلا سبيل إليه، فإذا انقضت في الشرك و لم يصادفها الإسلام، فلا مؤاخذة بما مضى، ولا يُتبع أَصْلاً"[٢].

عاشرًا: صدر عن الإمام عدَّة عبارات يجوز إخراجها مخــرج ضــوابط في موضــوع البحث:

١- الأخذُ بالأحْوط في التَّعَــبُّديَّات أولى، قال: "وإذا تعارض في التَّعَــبُّدات مذهبان، فالتمسك بالأحوط أولى"[٣].

٢- الذي ينبغي ترك الاسترسال في الاجتهاد بالرأي في التَّعَــبُّدات، قال: "وحقُّ الناظر ألا يمشي بِخَطْوِهِ الوساعِ في أبواب التَّعَــبُّدات فإنَّ المعاني الكليــة، وإن كانــت معقولــة مقبولة، فمحل التَّعبد يمنع من الاسترسال في طريق المعنى"[٤].

٣- ترك تحكيم المعاني في الأحكام التي لم تتأكَّدْ معقوليتها، قال: "فــإن قيــل: لم دام الرمل مع ظهور سببه أولا، وزواله آخرًا؟ قلنا: ما لا يعقل معناه على التثبت لا يحكَّمُ المعنى فيه"[٥].

---

(١) النهاية (١٥/٢٢١).
(٢) النهاية (١٢/٢٩٣-٢٩٤).
(٣) النهاية (١/١٦٠)
(٤) النهاية (١٥/٢٥٣).
(٥) النهاية (٤/٢٩٠).

٤- لا يسقط ما تحقَّقت تعبديته بطريق اجتهادي مبني على المعنى، قال -حكاية عن بعض الشافعية-: "إذا ورد تعبد غير معقول المعنى، لم يسقط بطريق مأخذه المعنى"[(١)].

حادي عشر: لفته الأنظار إلى ملامح التَّعبد في الآلات والوسائل التي وضعت لتحقيق مقاصد الأحكام، وحثَّ على الاهتمام بها، فقال: "ومِمَّا يتعيَّنُ الاعتناء به في القواعد:-

أنَّ من الأصول ما يغلب التَّعَبُّدُ فيه، وإن ذكر فيه معنى على بُعْدلم يقع في رتبة الجليَّات، ومنها ما يظهر المقصود فيه، ولكنَّه نُقل مع آلة مخصوصة.

فأما ما يقع التَّعبد فيه، فإنَّه يختص بالآلة المنقولة، كطهارة الحدث، فإنَّها مختصة بالماء.

ورأى الشافعيُّ أن يلحق إزالة النجاسة بطهارة الحدث، مع ظهور المعنى المقصود فيها؛ فقال بتعيَّن الآلة في إزالتها.

وأمَّا الاستنجاء بالأحجار، فالغرض منه ظاهرٌ، وهو قلع عين النجاسة، فلمَّا ظهر المقصود لم يختصَّ بآلة، بل قيل: كلُّ عين طاهرة منشِّفة غير محترمة؛ فهي صالحة للاستنجاء.

فالاستياك عندي في معنى الاستجمار، فالغرض منه إزالة القلح[(٢)]، إمَّا بقضبان الأشجار، أو خرقة خشنة.

وفيه فيما أظنُّ تثوُّبٌ خفيٌّ من التَّعَبُّدِ؛ فإنَّ من تمضمض بغاسول قلاع، فأزال قلح أسنانه، فما أراه مقيمًا سُنَّة الاستياك، وليس ذلك عريًّا عن احتمال بعيد.

ولو كان الرجل نقيَّ الأسنان، قويم الطبيعة، لا يغشاها قلحٌ، فسنة الاستياك لا تسقط عنه، وهذا يقرِّب معنى التَّعبد فيه قليلاً.

والوجه القطع: بأنَّه لا يتعيَّن في الاستياك آلة، إذا كان يزيل القلح، وما ذكرناه من التمضمض لا يزيل القلح، مالم يتحامل معه على الأسنان بدَلْكٍ. وما ذكرناه من نقاء الأسنان غير سديد؛ فإن كلَّ أحد يغشاه قلح وإن قلَّ، فهذا تفصيل القول في آلة السواك، غير أنَّ اتِّباعَ السلف حَسَنٌ في كُلِّ شَيْءٍ"[(٣)].

---

(١) النهاية (٢٤٥/١).

(٢) القلح هو: صفرة الأسنان، من قَلِحَت الأسنان قَلَحًا، من باب تَعِبَ تغيرت بصفرة أو خضرة، فالرجل أَقْلَح، والمرأة قَلْحَاء، والجمع قُلْحٌ من باب أحمر، والقُلَاح وزان غراب اسم منه. ينظر: كتاب العين (ص:٨١١)، المصباح المنير (٥١٢/٢).

(٣) نهاية المطلب (٤٨/١).

وحاصل رأيه في الآلات أنها على ثلاثة أقسامٍ:

١- آلات تعبدية: كالماء في الطهارات، والتراب في التيمم، والحصى في رمي الجمار في الحج.

٢- آلات معقولة المعنى: كآلة السواك، وآلة القتل، وآلة الاستجمار.

٣- آلات مترددة بين التَّعبد والتَّعْلِيل: كالتراب في طهارة نجاسة الكلب.

ثاني عشر: فَتحَ باب تأصيل علاقة الألفاظ بالتَّعَبُّدِ:

إنَّ الإمام ذكر مراتب الألفاظ في المذهب الشافعي، وبين علاقتها بالتَّعَبُّدِ والتوقيف، وافتتح تقريره قائلا: "حاصل القول في الألفاظ تتضمنها مراتب"، ثم ذكرها، ودونكم خلاصتها:

المرتبة الأولى: لفظ وقع التَّعبد به في العبادة؛ لإعجاز نظمه، والغرض الأظهر منه في نظمه المعجز، فهو متعيِّنٌ، ولا يقوم معناه مقامه عند العجز، بل يأتي بذكر آخر بدله، وهو ألفاظ القرآن الكريم.

المرتبة الثانية: لفظ وقع التَّعَبُّدُ به في العبادة، ولا إعجاز في نظمه، والغرض الأكبر في معناه، وهو -أيضًا- متعيِّن، ويقوم معناه مقامه عند العجز، ولا يقوم غيره من الألفاظ التي لا تدل على معناه.

المرتبة الثالثة: صيغة عقد النكاح: فهي مختلف في تعيُّنها؛ بناءً على الاختلاف في مدى تأثير طبيعة النكاح في معقولية لفظيه (النكاح والتزويج):

فمن قال: لا تعبد فيه، قال إنما تعين لفظا (النكاح والتزويج) لمسيس الحاجة إلى الإشهاد، وبالتالي لا يجوز بالكنايات؛ لأن الإشهاد عليها غير ممكن.

ومن قال بمراعاة التَّعَبُّدِ فيه؛ قال: إن وضع النكاح مخصوصٌ، فلا يبعد أن يكون لفظه مخصوصًا به، ورأيُ الإمام أن في صيغة النكاح تعبدًا وتوقيفًا.

المرتبة الرابعة: صرائح الطلاق منحصر عند الشافعي في ثلاثة ألفاظ: الطلاق والفراق والسراح، ورأي الإمام في هذه المرتبة: أن كلَّ لفظ شاع في العرف في إرادة الطلاق به صريحٌ فيه، ولا تعبد فيها.

المرتبة الخامسة: ألفاظ العقود سوى النكاح من المعاملات، مما يحتاج إلى قبول، كالبيع والإجارة، ورأيُه إنه لا تعبد فيها، وإن مُنع لفظٌ فإنما هو لمأخذ فقهي آخر.

المرتبة السادسة: ألفاظ المعاملات التي لا تفتقر إلى القبول، كالإبراء والفسخ.

فهذا لا تعبد فيها، فتجري فيها الكنايات بلا خلافٍ(١).

ثالث عشر: اهتمامه بإبداء آراء الإمام الشافعي في موضوع التَّعَبُّد:

حكى الإمام عن الشافعي كثيرًا من مباحث في التَّعَبُّدِ، فمنها إقراره بتقسيم الحكم الشرعي إلى مُعَلَّل، وغير مُعَلَّل، وأنه قد يجري قياس الشبه في غير المُعَلَّلِ إذا لاحت له الأشباه(٢)، وأنه قد يترك المعنى الظاهر إذا جاء منقوضًا بما لا يعلَّل، كتعيينه الماء في طهارة الخبث(٣)، وأنَّ الأصل في العبادات البدنية الاتّباع(٤)، وكذلك التقديرات(٥)، ومراعاته للتعبدات الواردة في المعاملات(٦)، وقبوله قول الصحابي إذا لم يكن فيه للرأي مجالٌ(٧).

ومن بديع ما ذكره عن الشافعي في هذا المجال تردُّد قول الشافعي في توجيه ما يُوهِمُ ظاهرُه أنه قياسٌ في نفي القياس في التَّعَبُّديات.

فقال: "ثم إن أجرى مُجْرٍ في هذا القسم كلامًا، ظاهرُه التشبيه، مثل أن يقول: تعين الركوع كتعين التكبير، وامتناع إقامة السجود مقامه يضاهي امتناع إقامة غير التكبير مقامه، فقد تردد كلام الشافعي في ذلك:

فتارة يسمِّيه استشهادًا، والمَعْنِيُّ به: أن ذلك يُذْكَرُ تقريبًا وتحقيقًا لمنع القياس، ويُضْرَبُ أمثالا، وهو مشبه بتقرير الضرورات على من يجحدها؛ فإنه لا يُجْدِي مع جاحدها مسلكٌ نظريٌّ، والوجه في مكالمته -إنْ رِيمَ ذلك- تقريبُ الأمر بضرب الأمثال، فهذا مَسْلكٌ.

وقد يقول الشافعي: هذا من مآخذ قياس الشَّبه؛ فإن الاختصاص بالتكبير مأخذه مأخذ الاختصاص في الركوع، وإذا شبه أحدهما بالثاني، كان ذلك من قياس الشبه، وإن كان نتيجته منع القياس، فإن الاختصاصَ حكمٌ مطلوبٌ، والقياس الشبهي جار فيه.

---

(١) ينظر: نهاية المطلب (١٢/١٧٢-١٧٤)، ولقد حكى الزركشي هذه المراتب عن الإمام ملخصًا. ينظر: البحر المحيط (٢/١١٢-١١٣).

(٢) البرهان (٢/٧٤٦)

(٣) المصدر السابق مع الصفحة نفسها.

(٤) النهاية (٢/١٤٠).

(٥) ينظر: البرهان (٢/٧٥٨)، النهاية (٨/١١٠).

(٦) مغيث الخلق (ص: ٤١).

(٧) البرهان (٢/٨٩١).

نعم القياس المعنوي لا يجري؛ إذ الاختصاص معناه: نفي المعنى المتعدي من محل التخصيص والتنصيص، فطلب المعنى حيث لا معنى بعيدٌ"[١].

وأما في الفروع فحدِّثْ عن حكاية الجويني عن الشافعي تعبدية كثير منها ولا حرج.

رابع عشر: الفروع التَّعَبُّدِيَّةُ في فقه الجويني:

ذهب الجويني إلى تَعَبُّدِيَّةِ كثير من الفروع الفقهية منها ما يلي:

طهارات الأحداث[٢]، وتعيين الماء في الطهارات[٣]،وتخصيص نقض الوضوء بخروج الخارج من السبيلين[٤]، والتسبيع والتتريب في طهارة الكلب[٥]، وتطهير الجلود بالدباغ [٦]، وتحريم الصوم على الحائض[٧]، والفرق بين الصوم والصلاة في القضاء على الحائض[٨]، والأعيان المنصوصة في باب الزكاة[٩]، وتحريم ربا الفضل[١٠]، ولبن المصراة[١١]، وعدم صحة القبول في عقد النكاح من المرأة وسلب عبارتها فيه[١٢]، وتعيين لفظي (النكاح والتزريج) في عقد النكاح[١٣]، ووجوب المهر في صحة النكاح مطلقًا[١٤]، وباب الفرائض[١٥]، وبعض صور العدة والاستبراء[١٦]، وخيار المعتقة تحت عبد[١٧]، وأنَّ الأصل في الديات التَّعَبُّد[١٨]، ووجوب

---

(١) ينظر: البرهان (٢/٦٢٥-٦٢٦).
(٢) ينظر: النهاية (١/٧)، البرهان (٢/٥٩٤).
(٣) ينظر: النهاية (١/٧).
(٤) ينظر: النهاية (١/١١٩).
(٥) ينظر: النهاية (١/٢٤٢).
(٦) ينظر: النهاية (١/٢٢).
(٧) ينظر: النهاية (١/٣١٦).
(٨) ينظر: النهاية (١/٣١٦).
(٩) ينظر: النهاية (٣/٢٠٠-٢٠٣).
(١٠) ينظر: البرهان (٢/٥٣٨، ٦٠٨).
(١١) ينظر: البرهان: (٢/٦٤٣).
(١٢) ينظر: النهاية (١٢/٩٨).
(١٣) ينظر: النهاية (١٢/١٧٠)، مغيث الخلق (ص: ٤١-٤٣).
(١٤) النهاية (١٣/١٠٠).
(١٥) ينظر: النهاية (٩/٨).
(١٦) ينظر: النهاية (١٥/١٤٣).
(١٧) ينظر: البرهان (٢/٥٣٣، ٥٤٤).
(١٨) ينظر: النهاية (١٦/٦٠٠).

تحمل العاقلة لدية قتل الخطأ[١]، وبعض مسائل الشهادات[٢].

ولقد أطنبتُ في التقرير عن الجويني؛ لأنَّه -كما سبق- يعتبر الرجل الثاني من المهتمين بمفهوم التَّعَبُّدِ، المؤصِّلين لمباحثه؛ لذا احتملتْ حالُه هذه الإطالة.

العلم الثالث: الإمام أبو المظفر ابن السَّمْعاني:

إنَّ السَّمْعاني الكبير من كبار الأصوليِّين، المعروفين بالتحقيق ودقة النَّظَرِ، وصحة الفهم ووضوح العبارة، وهو ممن عُنُوا بربط علم الفروع بالأصول، والاهتمام بإقامة البراهين على القضايا العلمية، وترك الجدل العقيم فيها.

قال: "جوابٌ واحدٌ، يقام عليه برهانٌ، يكشفُ عن الحقِّ، ويسكن إليه القلبُ، ويزول به تلجلجه، خيرٌ من ألف جواب جَدليٍّ"[٣]، والناظر في كتابه الفذِّ (القواطع في أصول الفقه) يجد مواقف كثيرة، تعرَّضَ فيها الشيخ لمواضيع من مباحث التَّعَبُّدِ، وتفصيل تلكم المواضيع في النقاط التالية:

أولا: أثبت أنَّ الأحكام الشرعية ينقسم إلى ما يعقل معناه، وإلى ما لا يعقل معناه، وأن ذلك لا ينكر[٤].

ثانيًا: ذكر أنه لا بُدَّ من عَلامةٍ وأَمارةٍ يعرف بها المعللات من التَّعَبُّديات، وأضاف إلى ذلك بأن وَضْعَ حَدٍّ مميز فيصل بينهما صَعْبٌ عَسيرٌ[٥].

ثالثًا: عرَّف السَّمْعاني الحكم التَّعَبُّدِيَّ بنفي مقابله (المُعَلَّلِ)، فقال: "كُلُّ حكم يمكن أن يستنبط منه معنى مخيل من كتاب أو نص سنة أو إجماع فإنه يعَلَّلُ، وما لا يصحُّ فيه مثل هذا فإنه لا يُعلَّلُ"[٦].

وعرَّفه -أيضًا- بالتعريف المعروف الشهير، فقال: "غيرُ المعلول: ما لا يعقل معناه"[٧].

رابعًا: التمس ابن السَّمْعاني حِكْمةً من انقسام الحكم الشَّرْعِيِّ إلى تَعَبُّديٍّ ومُعَلَّلٍ،

---

(١) ينظر: البرهان (٢/٦٤٢-٦٤٣، ٦٤٥، ٦٤٧).

(٢) ينظر: النهاية (١٧/١٠١)، (١٨/٤٨٠).

(٣) القواطع (٣/١٠١٧-١٠١٨).

(٤) القواطع (٣/٨٨٧، ٩١٤، ٩٤٢).

(٥) القواطع (٣/٩١٤).

(٦) القواطع (٣/٩١٤).

(٧) القواطع (٣/٩٤٢).

فقال: "وَجْـهُ انقسام الشَّرْعِ إلى هذين القسمين: هو أنَّ بعضها لا تُعقلُ معانيه؛ ليتحققَّ الإسلام لأمر الله -عزَّ وجلَّ-، وبعضها يعقل معناه؛ ليتم شرح الصدور بتعليل ما يعقل معناه"(١).

خامسًا: يرى ابن السَّمْعاني أن الأصل العام في الأحكام الشرعية هو التَّعْلِيلُ، وأن ما لا يُعلَّلُ قليلٌ نادرٌ، ولكن ظهور المعاني لا يكون إلا ببذل المجهود في الطلب والبحث(٢).

سادسًا: يرى ابن السَّمْعاني أنَّ الأصلَ في العبادات التَّعَبُّدُ وعدم المعقولية، فقال: "إنَّما عامة العبادات وتوابعها، تكليفاتٌ لا يعقل معناها، إلا القيام بالعبادة المحضة لله تعالى"(٣).

سابعًا: يرى أن الأصل في المعاملات التَّعْلِيلِ، ولِلتَّعَبُّدِ فيها نَصِيبٌ يجب مراعاته والمحافظة عليه(٤).

ومن مظاهر التَّعَبُّدِ في المعاملات عدمُ صحة البيع بالجهالة الْمُؤَثِّرة، وإن لم يدرك وجه المفسدة فيه، ومَثَّلَ له بما يلي: "من اشترى شاة من قطيع من الغنم على أنه بالخيار يأخذ أيها شاء والبائع بالخيار يعطي أيها شاء لا يجوز هذا العقد، وإن كنا لا نعقل فيه معنى فاسدًا.

وبهذا يتبين أن المعنى الذي اعتمده أصحاب أبي حنيفة في أن الجهالة إنما تفسد العقد؛ لأنها مؤدية إلى المنازعة باطلٌ، فإن هذه الجهالة لا تؤدِّي إلى هذا ومع هذا لم يجز العقد.

وكذلك إذا قال: بعتك عبدي بما باع به فلان أمس، وكانا جاهلين بمبلغ الثمن فإنه يكون بَاطِلاً.

كذلك إذا قال: بعتك هذا الثوب بزنة هذه السنجة(٥)، وأشار إلى سنجة مجهولة القدر بطل العقد، ولا منازعة في بُطلانِ مثل هذا العقد"(٦).

---

(١) القواطع (٣/٨٨٧).

(٢) ينظر: القواطع (٣/٩٩٦-٩٩٧).

(٣) القواطع (٣/١٠٠٩)، (٣/٩٩٥).

(٤) ينظر: القواطع (٣/٩١٥).

(٥) السنجة: على وزن (قَصْعَة)، ويقال بالصاد: وسنجة الميزان: ما يوزن به، كالرطل والأوقية، تجمع على: سَنَجَات وسُنُج. ينظر: المعجم الوسيط (١/٤٥٣)، المصباح المنير (١/٢٩١)، مادة (سنج).

(٦) القواطع (٣/٩١٥).

ومن التَّعَـــبُّدات في المعاملات: اختصاص الذَّبْحِ بذابحٍ مخصوصٍ، ومَحَلٍّ مَخْصوصٍ من الحيوان، واختصاص التضحية بأجناس مخصوصة، ووقت مخصوصٍ.

ثامنًا: فَصَّل في صور الحكم باعتبار ورود التَّعْلِيلِ والتَّعَبُّـــدِ في أصـــله أو في تفصـــيله، فجعلها أربعة أقسام:

القسم الأول: ما يُعَلَّلُ جُملتُهُ وتَفصيلُهُ، وهو كل ما يمكن إبـــداء معـــنى في أصـــله وتفصيله، ومثال هذا القسم واضح.

القسم الثاني: ما يُعَلَّلُ جُمْلَتُهُ ولا يُعَلَّلُ تفاصيلُهُ؛ لعدم اطراد التَّعْلِيل في التفاصيل، ومثَّل له بالشهادة، فإنها مُعَلَّلةٌ بالثقة وحصول غلبة الظن، والمقصود من مزيد العدد زيادة الثقـــة، ومما يعقل في الشهادة -أيضا-: أن شهادة النساء لا تقبلُ؛ لما غلب عليهنَّ مـــن الـــذهول والغفلة ونقصان العقل، فأصول هذه المعاني معلومةٌ، ولكن لا سبيل إلى طَـــرْدِ التَّعْلِيـــلِ في التفصيلات.

وكذلك التذكية، فإن الذبح معقول المعنى؛ لما فيه من تطييب اللحم، وتمييز الخبيث من الطيّب، وإزالة الخبث عن المحل، ثم اختص بذابح مخصوص، ومحل مخصوص تعبُّدًا.

ومن هذا القسم -أيضًا-: أصل عقود المعاملات وبعض تفاصيلها.

القسم الثالث: ما لا يُعَلَّلُ جُمْلَتُهُ، لكن بعد ثبوت جُمْلَتُهُ يُعَلَّلُ تفاصيلُهُ، ومَـــثَّلَ لـــه بالكتابة، والإجارة، وفروع تحمل العاقلة.

القسم الرابع: مالا يُعَلَّلُ جُمْلَتُهُ ولا تَفاصيلُهُ، ومَـــثَّلَ له بالصلاة، وما تشتمل عليه من القيام، والقعود، والركوع، والسجود وغير ذلك، وربما يَدْخُلُ في هذا القســـم الزكـــوات ومقادير الأنصبة والأوقاص(١).

تاسعًا: من آثار التَّعَبُّدِ:

١- ترك القياس، قال: "إنما نَسْتجيزُ القياسَ فيما تُعْقَلُ معانيها، ولا نَسْتجيزُه فيمـــا لا تُعْقَلُ معانيها"(٢).

---

(١) القواطع (٣/٩١٤-٩١٥).

(٢) القواطع (٣/٨٨٧).

٢- عَدَمُ سقوط التَّعَــبُّدات الشرعية بالتراضي بين العباد، قال: "وللشَّارعِ تَعبُّــدَاتٌ يلزم اتِّباعُها في المعاملات، كما يلزم في العبادات فلا تسقط تلك التَّعَــبُّدات بإسقاط العباد ذلك؛ وإن كانت المعاملات أصلها جَاريًا في حقوق العباد"(١).

عاشرًا: يجعل ابن السَّمْعاني الحكم تعبُّديًّا إذا لم يطَّرد المعنى، وبهذا الأصل وجَّه اختياره لتعبدية الوضوء: "والأصحُّ إنه لا يتمشَّى تعليل صحيح في إيجاب الوضوء، بل الأصحُّ أنــه تعبد محض، وتكليف من الله عزّ وجلّ لعباده من غير أن يتطرق إليه تعليل، ولئن أمكن على البعد وجه من المعنى، فإذا لم يمكن تمشيته وطرده على المعنى المذْكُور، فالأولى الإعراض عنه والنظر فيما سواه"(٢).

فقوله هنا: أنه تعبد محضٌ لا يعنى أنه ينفي ما في الوضوء من النظافة، بل هي معتــبرة عنده، وإنَّما يؤكدون كلمة (التَّعبُّدِ) بــ(المحض) في مثل هذه الأحكام؛ دَلَالةً على أنَّ آثــار التَّعبد هي المُحكِّمةُ فيها، وأنَّ المعنى المُبْدَى في المحل لا تأثير له، ويشهد لهذا أنه جَعَلَ الوضوء في موضع آخر مما غلب عليه التَّعبُّدُ، لا مما تمحضَّ فيه التَّعبُّدُ(٣)، وهذا كثير في كلام غيره من العلماء.

حادي عشر: من الفروع التَّعبُّدِيَّةِ عند ابن السَّمْعاني ما يلي سرده:

باب الطهارات(٤)، والصلاة مع تفاصيلها، وتخصيص الذبح بذابحٍ معيَّنٍ، وبموضع معين من الحيوان، وتخصيص التضحية بأجناس مخصوصة ووقت مخصوص، وغيرها ممــا ذكــر في السطور السابقة(٥).

العلم الرابع: أبو حامد الغزالي:

إنَّ الإمام الغزالي بحرٌ لا ساحل له، ملأ عِلْمَ الأصول بالتقريرات البديعة، والاختيــارات الفريدة، وشهرته تغني عن الإطناب في التعريف به، والإشادة بجهوده الأصولية.

---

(١) القواطع (٣/٩١٥).
(٢) القواطع (٣/٩٣٠).
(٣) ينظر: القواطع (٣/٩٩٤).
(٤) القواطع (٣/١٠٠٩).
(٥) القواطع (٣/٩١٤-٩١٥).

ولقد كانت له عِنايةٌ شديدةٌ بالتَّعبُّدِ؛ ومصداقُ ذلك: أنه لا يخلو كتاب من كتبه الأصولية الأربعة المطبوعة[١] من كلامٍ على موضوع التَّعبُّدِ، وتَطَرُّقٍ إليه، وبيان طريقة العمل عند خَفَاء الْعِلَّةِ.

ولِشِدَّةِ وفائه لشيخه إمام الحرمين، وكونهما يستقيان من مَعِينٍ وَاحدٍ- لا يَكادُ المتأمِّلُ يرى في بحوثه في موضوع التَّعبُّدِ كبيرَ فرقٍ بين آرائه وآراء الجويني في الجانب النظريِّ من الموضوع، أما في الفروع فيذهب إلى معقولية كثيرٍ مما ذهب الجويني إلى تعبديته[٢].

ومن أبرز معالم التَّعبُّدِ في فكره ما يلي:

أوَّلا: ذهب إلى إثبات وجود الحكم التَّعبُّدِيِّ، وأنَّه لا يطمع في تعليل كُلِّ حُكْمٍ في الشرع، وأنَّ الحكم منقسم إلى: مُعَلَّلٍ وغير مُعَلَّلٍ، وحكى الإجماع على ذلك.

فقال: "إنَّ الأصولَ تنقسم إلى ما يُعلَّلُ، وإلى ما لا يُعَلَّلُ، ومع الاتفاق على صحة تَعْليلِ حُكْمِ الأصل، اتَّفَقُوا على صحة هذا الانقسام"[٣].

ثانيًا: عرَّف الغزاليُّ الحكم التَّعَبُّديَّ غير المعلَّلِ بعدَّة تعاريف، أهمها ما يلي:

١- تعريف بنفي المقابل (المعلَّلِ)، فقال: "كل ما انقدح فيه معنى مخيلٌ مُناسِبٌ مطَّردٌ لا يصدمه أصلٌ من أصول الشرع، فهو مُعَلَّلٌ.

وما لم يتَّجِهْ ذلك فيه كالعبادات والمقدرات؛ فيجري فيه قياسُ ما في معنى الأصل، وقياسُ الشبه إن أمكن تشبيه يورث غلبة الظن "[٤].

يعني: أن مالا يصح فيه حدُّ المعلَّلِ هو غير المعلَّلِ، فَيَتَحَرَّرُ من ذلك أن غير المعلَّلِ هو: كلُّ ما لم ينقدحْ فيه معنى مخيلٌ مناسبٌ مُطرِّدٌ لا يصدمه أصلٌ من أصول الشَّرْعِ.

ويلحظ على هذا التعريف:

أ-أنه حصر غير معقول المعنى فيما لم يَنْقدِحْ فيه مناسبةٌ، وبالتالي لا يكون الحكم ذو الوصف الشبهي من قبيل المُعَلَّلات.

---

(١) وهي: المنخول من تعليقات الأصول، وأساس القياس، وشفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك العلة، والمستصفى من علم الأصول.

(٢) الشفاء (ص: ٢٩٢-٢٩٥).

(٣) شفاء الغليل (ص: ١٨).

(٤) المنخول (ص: ٢٥٠).

ب-أنه يشترط في الْعِلَّةِ التي تنفي صفة التَّعبُّدِ عن الحكم أن تكون صَحِيحَةً، فليس كلُّ ما يُبْدَى في الحكم من معنى يصلُحُ لجعله مُعَلَّلا.

٢- وعرَّفه -أيضًا- بقوله: "الاحتكام: ما خفي علينا وجه اللُّطْفِ فيه"(١).

واللطف: المصلحة، ويلحظ في هذا النقل: جعله الاحتكام مرادفًا للتعبُّدِ، وإدارة التَّعبُّدِ مع خفاء مصلحة الحكم، وبناء عليه فلا يُخْرِجُ الوصفُ الشبهي الْحُكْمَ من دائرة التَّعبُّدِ.

٣- وقال -أيضًا- في التَّعبُّديِّ: "والحدُّ في هذا الجنس أن لا يستقيم على السبر تعليلٌ"(٢).

وتوضيح هذا الحدِّ: أن غير معقول المعنى هو الحكم الذي لم تدرك فيه عِلَّة صحيحة، تستقيم عند اختبارها بمسالك الْعِلَّة.

وظاهره دَالٌّ على أن التَّعبُّدَ لا يصح دعواه مع ظهور الوصف الشبهي المستوفي لشروط القبول.

ثالثًا: يرى أن جميع الأحكام الشرعية مُعَلَّلةٌ في الواقع ونفس الأمر، وإن لم تظهر لنا عِلَّة بعضها.

قال: "كأن العقول مشيرة إلى إحالة كُلِّ حُكْمٍ على معنى، والاعتراف بالتحكم ضرورة العجز"(٣)، وقال: "إنَّ الحكم لا بُدَّ له من عِلَّةٍ"(٤).

رابعًا: يرى أن التَّعْلِيل والقياس لا يختصان بأحكام معينة "بل كُلُّ حُكْمٍ شَرْعِيٍّ أمكن تعليله؛ فالقياس جار فيه"(٥).

خامسًا: يرى أن الأصل في العبادات التَّعَبُّدُ، والأصل في المعاملات التَّعْلِيل، قال: "ما يتعلَّق من الأحكام بمصالح الخلق: من المناكحات والمعاملات والجنايات والضمانات وما عدا العبادات فالتحكم فيها نادر، وأما العبادات والمقدرات فالتحكمات فيها غالبة، واتّباع المعنى نَادِرٌ"(٦).

---

(١) الشفاء (ص: ٩٦).
(٢) الشفاء (ص: ٢٩٣).
(٣) الشفاء (ص: ٩٧).
(٤) المستصفى (٣٦٧/٢)، (٣١٨/٢).
(٥) المستصفى (٣٤٧/٢).
(٦) الشفاء (ص: ٩٦).

سادسًا: يرى أن الأصل في العبادات الكفُّ عن القياس، إلا القياس الجلي الذي لا شكَّ معه؛ لغلبة التَّعبد على الباب، وحُسْن الاحتياط فيه، ونسب ذلك إلى الإمام الشافعي.

فقال: "ولما كثرت التَّعَبُّدات في العبادات لم يرتض قياس غير التكبير والتسليم والفاتحة عليها، ولا قياس غير المنصوص في الزكاة على المنصوص، وإنما نقيس في المعاملات وغرامات الجنايات، وما علم بقرائن كثيرة بناؤها على معان معقولة، ومصالح دنيوية"(١).

سابعًا: قيَّد الغزالي الكلام السابق بأن الشافعي قد يأخذ بالقياس في العبادات بشرط أن يكون المعنى ظاهرًا جليًّا.

فقال: "لا جرم رأي الشافعي فيه الكفُّ عن القياس في العبادات، إلا إذا ظهر المعنى ظهورًا، لا يبقى معه ريب"(٢).

ثامنًا: يرى أن ما ورد عن الشافعي من مثل إلحاق تكبيرة الإحرام بالركوع في التعيِّين وعدم إقامة غيرها مقامها بجامع التَّعَبُّدِ- هو من باب ضرب المثال، وليس من باب القياس(٣).

تاسعًا: يرى أن التَّعَبُّدَ يرد في المعاملات، ويجب مراعاته، والمحافظة عليه فيها(٤).

عاشرًا: يرى أن التَّعَبُّدِيَّ مشروعٌ لحكمة في الواقع، لكنها خفيت علينا، فقال: "نعني بالاحتكام: ما خفي علينا وجه اللطف فيه؛ لأنَّا نعتقد أن لتقدير الصبح بركعتين، والمغرب بثلاث، والعصر بأربع سرًّا، وفيه نوع لُطْف وصلاح للخلق، استأثر الله سبحانه وتعالى بعلمه، و لم نطلع عليه، فلم نستعمله واتَّبعنا فيه الموارد"(٥).

حادي عشر: الآثار المترتبة على التَّعَبُّدِيَّةِ:

يفهم من تناوله لقضايا الفقه، ومباحث الأصول- أنه يرتِّب آثارًا عديدة على التَّعَبُّدِيَّةِ، منها يلي:

الأثر الأول: إنَّ أبرز أثر يُرتِّبُهُ الغزالي على تعبدية الحكم هو: امتناع القياس، ولقد ورد

---

(١) المستصفى (٢/٢٧٨)، أساس القياس (ص: ٩٥).

(٢) الشفاء (ص: ٩٦).

(٣) المنخول (ص: ٢٤٧).

(٤) المستصفى (٢/٢٨٣).

(٥) الشفاء (ص: ٩٦).

تفصيل ذلك عنه على غِرار ما ورد عن الجويني، وتفصيله في الآتي:

١- الأصل عنده عدم جريان القياس في التَّعَبُّدِيَّاتِ، قال: "نحن لا نقيس ما لم يقم لنا دَلِيلٌ على كون الحكم مُعَلَّلاً، ودليلٌ على عين الْعِلَّة المستنبطة، ودليلٌ على وجود الْعِلَّة في الفرع"(١).

٢- الإلحاق بنفي الفارق الْمُؤَثِّر، يجري عنده في غير المعلل.

فقال: "التعرض للفارق ونفيه، ينتظم حيث لم تعرف علة الحكم، بل ينتظم في حكم لا يعلَّل، وينتظم حيث عرف أنه مُعَلَّل لكن لم تتعين الْعِلَّة، فإنا نقول: الزبيب في معنى التمر في الربا قبل أن يتعين عندنا عِلَّة الرِّبا أنه الطعم أو الكيل أو القوت.

وينتظم حيث ظهر أصل الْعِلَّة وتعيَّن -أيضًا-، ولكن لم تتلخَّصْ بعدُ أوصافه، ولم تتحرَّرْ بعدُ قيودُه وحدودُه"(٢).

٣- قياس الشبه يجرى في غير الْمُعَلَّل عنده، قال: "والشَّبَهُ جَارٍ فيما لا يعقل معناه، على معنى أنه لا ينقدح فيه معنى مخيل"(٣).

الأثر الثاني: أن الأصل اشترط فعل الإنسان ونيته في امتثال التَّعَبُّدِيَّاتِ؛ فلا تتأدى التَّعَبُّديات بدون نية، ولا بفعل غير الآدمي(٤).

الأثر الثالث: امتناع التنقيص والزيادة إن كان التَّعَبُّدِيُّ من المقادير الشرعية، قال: "امتنع التنقيص من المقدرات والزيادة عليها؛ لأنه لم يعقل معنى التقدير حتى يثبت الحكم بما دونه أو بما فوقه"(٥).

ثاني عشر: أكَّد الغزالي على وجوب الاستسلام للشارع في قبول أحكامه التَّعَبُّدية وامتثالها، وبيَّن أن خفاء معانيها ليس علة في نبذها، والإعراض عنها، وأن عدم ظهور معانيها لا يدل على خلوها عنها في الواقع، وقرَّب ذلك بضرب مثال عادي في الطب.

فقال: "بان لي على الضرورة: أن أدوية العبادات بحدودها، ومقاديرها المحدودة المقدرة من جهة الأنبياء، لا يدرك وجه تأثيرها ببضاعة عقل العقلاء، بل يجب فيها تقليد الأنبياء

---

(١) المستصفى (٢/٢٧٨).

(٢) المستصفى (٢/٢٩٧).

(٣) المنخول (ص: ٢٤٧).

(٤) إحياء علوم الدين (١/٤٨٣-٤٨٤).

(٥) الشفاء (ص: ٢٩٢).

الذين أدركوا تلك الخواص بنور النبوة، لا ببضاعة العقل.

وكما أنَّ الأدوية تركبت من أخلاط مختلفة، وبعضها ضعف البعض في الوزن والمقدار، فلا يخلو اختلاف مقاديرها عن سرٍّ هو من قبيل الخواص؛ فكذلك العبادات التي هي أدوية داء القلوب، مركَّبة من أفعال مختلفة النوع والمقدار، حتَّى إن السجود ضعف الركوع، وصلاة الصبح نصف صلاة العصر في المقدار.

ولا يخلو عن سرٍّ من الأسرار، وهو من قبيل الخواص التي لا يطَّلع عليها إلا بنور النبوة، ولقد تحامق وتجاهل جدًّا من أراد أن يستنبط بطريق العقل لها حكمة، أو ظنَّ أنها ذكرت على سبيل الاتفاق، لا عن سرٍّ إلهي فيها يقتضيها عن طريق الخاصية.

وكما أنَّ في الأدوية أصولا هي أركانها، وزائد هي متمماتها، لكلٍّ واحد منها خصوص تأثير في أعمال أصولها، كذلك النوافل والسنن متممات؛ لتكميل آثار أركان العبادات"[(١)].

ثالث عشر: أقسام الحكم الشرعي عند الغزالي من حيث التَّعَبُّدُ والتَّعْلِيل ثلاثة[(٢)]:

القسم الأول: تعبد محض، ولا مدخل للحظوظ والأغراض فيه، والغرض منه الابتلاء بالعمل؛ ليظهر العبد رقَّه وعبوديته بفعله، ومن هذا القسم: أكثر أعمال الحج.

القسم الثاني: شرع معقول، والمقصود منه حظ العباد، وليس يقصد به التَّعَبُّدُ؛ لذلك لا يعتبر فيه فعل الإنسان ونيته، ومثَّل له: بقضاء دين الآدميين، وردِّ المغصوب.

وقال: "وهذان قسمان لا تركيب فيهما، يشترك في دركهما جميع الناس".

القسم الثالث: هو المركَّب: الذي يقصد منه الأمران جميعا، وهو حظ العباد وامتحان المكلف بالاستعباد؛ فيجتمع فيه تعبد رمي الجمار، وحظ رد الحقوق.

فهذا قسم في نفسه معقول، فإن ورد الشرع به وجب الجمع بين المعنيين، ولا ينبغي أن ينسى أدق المعنيين وهو التَّعَبُّدُ والاسترقاق بسبب أجلاهما وَلَعَلَّ الأدقَّ هو الأهم... والأذهان الضعيفة تقصر عن درك المركبات، فهذا شأن الغلط فيه.

ومن هذا القسم: الزكاة، فأصلها معقول المعنى وهو سد خلَّة الفقراء، وتفاصيلها غير معقولة المعنى.

---

(١) المنقذ من الضلال (ص: ٨٦-٨٧)، ينظر: إحياء علوم الدين (٩٦/١).

(٢) إحياء علوم الدين (٤٨٥/١).

رابع عشر: ذكر الغزاليُّ وجه اندراج غير معقول المعنى في الأحكام الخارجة عن سنن القياس، فقال: "ويسمَّى هذا الجنس خارجًا عن القياس، على تأويل إنه خارجُ عن مجانسة الأصول المعلولة من حيث إنَّ القياس لا جريان له فيها، لا لِمُخَصِّصٍ ومانعٍ، ولكن لفَقْدِ الْمَعْنى"(١).

خامس عشر: يفهم من كلام الغزالي في توجيه حكم القسامة، وضرب الدية على العاقلة أن الأحكام التي عمل بها أهل الجاهلية قبل مجيء الإسلام لا تكون تعبدية، لأن الحال تقتضي أنهم توصّلوا إليها من جانب ظهور مصالحها لهم(٢).

سادس عشر: يرى أن الحكم إذا دار بين التَّعَبُّدِ والتَّعْلِيل في غير العبادات، فإنه يحمل على التَّعْلِيل، حتى ولو كانت الْعِلَّة من المناسبات الإقناعيَّة، لكن المناسب الإقناعيُّ لا تفيد غالبًا في مجال الاجتهاد بالْعِلَّة.

قال: "فإن قال قائل: فما قولكم في الإقناعيات من المناسبات؟ قلنا: ذلك -أيضًا- من المعتبرات في إثبات الأحكام؛ لأنَّ جميع المناسبات عند البحث لا ترجع إلى اقتضاء المعاني الموجبات بذاتها، وإنما هو نوع من المناسبة يستدعي الحكم بالعادات المطَّردة، ولا يرجع ذلك إلى الذوات مثل العلل في المعقولات.

وللعادات التفات إلى المعاني الخطابية الإقناعية، وللشرع ملاحظة لجنسه، وهو من الدواعي المتقاضية بالعادة -أيضًا-، فإحالة الحكم عليه أغلب على الظن من اعتقاد التحكم الجامد الذي لا معنى له، ولا سبب.

وكأنَّ العقول مشيرة إلى إحالة كل حكم على معنى؛ والاعتراف بالتحكم ضرورة العجز، فإذا فقد وجه سوى الوجوه الخفية الضعيفة وجب التَّعْلِيل بها، إلا أنَّ الإقناعيَّات لا ينتفع بها غالبًا في تعدية الحكم؛ إذ يمكن أن يُذْكر لاختصاصها بمحلِّ النَّصِّ، معنىً على ذلك المذاق: يَخُصُّها، ويمنعها من التعدِّي"(٣).

وعلَّله -أيضًا- بأنه: "عُلِمَ من الصحابة -رضي الله عنهم- اتِّباع العلل، واطِّراح تنزيل الشرع على التحكم ما أمكن"(٤).

---

(١) الشفاء (ص: ٢٩٢).
(٢) الشفاء (ص: ٢٩٤).
(٣) الشفاء (ص: ٩٧).
(٤) المستصفى (٢/٣١٠)

سابع عشر: نبَّه الغزالي إلى أمر في الغاية من الأهمية، وهو أن التَّعَبُّدِيَّ لا يثبت بدون نَصٍّ، فالحكم بما لا تعرف مصلحته من خصائص الشارع؛ فدعوى التَّعَبُّدِ فرع ثبوت الحكم عن الشارع الحكيم.

فقال الغزالي: "إنَّ أحكام الشرع تنقسم إلى مواقع التَّعَبُّدات، والمتّبع فيها النصوص، وما في معناها، وما لم ترشد النصوص إليه فلا تعبد به.

وإلى ما ليس من التَّعَبُّدات، وهو منقسم إلى ما يتعلق بالألفاظ، كالأيمان، والمعاملات، والطلاق، والعتاق، وقد أحالنا الشرع في موجباتها على قضايا العرف، ولا تنفك لفظة عن قضايا العرف فيها بنفي أو إثبات، إلا ما استثناه الشارع.

وإلى ما يتعلق بغير الألفاظ، وهو منقسم إلى ما ينضبط في نفسه، كالنجاسات، والمحظورات....

وإلى ما لا ينضبط إلا بالضبط في مقابلته، كالأشياء الطاهرة، والأفعال المباحة، تنضبط بضبط النجاسة والحظر.."(١).

هذا خلاصة رأي الغزالي في موضوع التَّعَبُّدِ، وهو خاتمة الأعلام الممثِّلين لهذه المَرْحَلَةِ.

الفرع الثاني: التَّعَبُّدُ بعد الغزالي إلى ابن عاشور

تمتاز هذه الفترة بتحرير المفاهيم التَّعَبُّدِيَّةِ، والاعتناء ببيان طرائق البناء عليها، وجمع التَّعَبُّديات المذهبية، وتوضيح وجوه عدم المعقولية فيها.

العلم الأول: أبو الحسن الأبياري المالكي:

أبو الحسن الأبياريُّ من حُذَّاق أصوليي المالكية، وإنَّ المتأمِّلَ في كتابه (التحقيق والبيان في شرح البرهان في أصول الفقه)- ليَجِدُ اهتمامه شَدِيدًا بأقوال الإمام مالك الأصوليَّة -جمعًا وتخريجًا، وتحريرًا وتقريرًا- إضافةً إلى قيامه بنقد كثيرٍ مما أضيف إلى مالك من الآراء الأصولية مما لا تصح نسبته إليه، أو وقع القصور في عرضه، أو عدم الإنصافٍ فيه.

ولقد حظي موضوع التَّعبُّدِ عنده بجملة من إشارات مهمَّة، يستحق العرض والتأمل؛ لتكون أسُسًا لبيان منهج المالكية في التعامل مع موضوع التَّعَبُّدِ، ويمكن تلخيص معالم

---

(١) المنخول (ص: ٢٣٧).

التَّعَبُّدِ عنده في النقاط التالية:

أوَّلا: أثبت أنَّ الأحكام الشرعية تنقسم إلى مُعَلَّلٍ وغير مُعَلَّلٍ، فقال: "لما انقسمت الأحكام إلى ما يُعَلَّلُ، وإلى ما لا يُعَلَّلُ، وانقسمت الأوصاف -أيضًا- إلى ما يصحُّ أن يكون مناطًا، وإلى ما لا يصحّ أن يكون مناطًا، وجب بالضرورة أن من ادَّعى كون الوصف علمًا أن يبيِّن ذلك"(١).

ثانيًا: أشار إلى ضرورة إلمام العالم بمواقع التَّعَبُّدِ من الأحكام؛ فقال: "فعلى العالم أن يعرف الموضع الذي يجري فيه التَّعبُّدِ من الموضع الذي لا يجري فيه"(٢)، وذلك لئلا يقع في محظور القياس في غير موضعه، أو تركه في موضعٍ يقتضيه، وقد أومأ إلى هذا المحظور في قوله: "قد بينا أن استقراء الشريعة يرشدنا إلى أن الأحكام، إنما أثبتت مرتبطة بالمصالح، ولكنها قد تظهر للناظرين، وقد تخفى ويستأثر الله تعالى بعلم ذلك.

والظاهر منها قد يظهر من كُلِّ وَجْهٍ، وقد يظهر من وَجْهٍ دون وَجْهٍ، فحقُّ الناظر التثبت والبحث والتمييز بين الجهات، فلا يُطرِّد القياس، نظرًا إلى المحل المنقاس، ولا يُطرِّد نفيه، نظرًا إلى مواقع التَّعبُّدِ، وقد يكون الوصف طردًا بالإضافة إلى حكم، وقد يكون مناسبًا بالإضافة إلى آخر...

والسِّرُّ فيه: أنَّ الناظرين في الشريعة ليس إليهم وضعها، وإنما يحومون على مقاصد الشرع، فإذا ظهر من الشرع الإعراض عن وصف على الإطلاق، امتنع اعتباره، وإن ظهر التفاته إليه، لزم ذلك في موضع التفاته، فعلى هذا يكثر في الشريعة أن يكون الشيء يتطرَّق إليه التَّعْلِيل من وجه، ويتقاعد عنه التَّعْلِيلُ من وجه آخر"(٣).

ثالثًا: يرى أن المعنى الجزئي هو الذي ينافي ظُهُورُهُ تَعَبُّدِيَّةَ الحكم، فقال: -بعدما بيَّن أنَّ توقيت طهارة الحدث بالأحداث تعقل منها معان كلية-: "وإن قلنا إنه يلوح فيها معان كلية، فليست من المعاني المستنبطة التي يعتمد عليها في تعدية الأحكام"(٤).

---

(١) التحقيق والبيان (٣/١١٠).
(٢) التحقيق والبيان (٤/٣٣٤).
(٣) التحقيق والبيان (٣/٤٩٦).
(٤) التحقيق والبيان (٣/٥٥٧).

وأمَّا المعاني الكلية فيمكن إدراكها مع المعاني الجزئية وبدونها، كما هو الحال في العبادات البدنية، فقال- موضِّحًا ذلك-: "العبادات البدنية، فإن مصالحها الجزئية، لا يطَّلع عليها، ولكن لا يبعد تخيُّل معان كلية فيها"(١).

وبناءً على هذا التقرير فقد تطرَّق إلى إبداء أسرار العبادات البدنية وحِكَمِها، مع جزمه بأنها تعبدية؛ للدلالة على أن إبداء الحِكَم العامة لا يُضَادُّ التَّعَبُّدِيَّةَ(٢).

رابعًا: يذهب الأبياري إلى أن الأصل العام في الأحكام الشرعية التَّعْلِيل، وأن التَّعبد نادرٌ، وأنه متى ما أمكن التَّعْلِيل بشرطه فإنه متعيّن، فقال: "العادة الغالبة في الشريعة ملاحظة المعاني دون التَّعَبُّدات، ولقد قال بعض العلماء: إن الشرع لا يحكم إلا لمصلحة.

وهذا لعمري هو الظاهر من الاستقراء، وإن جوزنا خلاف ذلك، فهو قليل جدًّا، وذلك عندما لا تظهر المصالح، فأمَّا إذا ظهرت فالتَّعْلِيل أولى"(٣).

وقال -أيضًا-: "نحن بتصفح الشرع، واستقراء أحكامه نتبيَّن أن أكثر الأحكام أُجْرِيَ على المصالح، والتَّعَبُّدات قليلة جدًا"(٤).

حتَّى إنه يرى أن إحالة الحكم الشرعي على المناسبة الإقناعيَّة أولى من تنزيله على التَّعَبُّد(٥)، وبيَّن وجه تقديم المناسبة الإقناعيَّة على التَّعَبُّدِ: بأن تحقيق النظر وإعادته فيها يضعفها، ولا يبطلها.

فقال: "إن من المناسبات مناسبات تُسَمَّى الإقناعيَّات، وهي أمور تظهر أولا على ذوق المصالح، ولكنها إذا حقَّق النظر فيها، لم تصبر صبر غيرها على السبر، ولكن أدار الشرع الأمر على ما يظهر منها، وإن كان ضعيفًا، فَفَرْقٌ بين أن يقولَ: إذا حَقَّقَ النَّظْرَ فيها ضعفت، وبين أن يقول: إذا حقَّق النظر فيها بطلت"(٦).

خامسًا: يرى الأبياري أَنَّ الأصل في العبادات التَّعَبُّدُ، وفي المعاملات التَّعْلِيل، وجعل

(١) التحقيق والبيان (٣/٥١٤).
(٢) التحقيق والبيان (٣/٥٩٧-٦٠٩).
(٣) التحقيق والبيان (٣/١٢٨).
(٤) التحقيق والبيان (٣/١٢٧).
(٥) التحقيق والبيان (٣/١٧٤).
(٦) التحقيق والبيان (٣/٣٠٥).

ذلك مقتضى مذهب الإمام مالك، وذكر بعض الفروع المخرَّجة على هذه التفرقة عنده، ثمَّ بَيَّنَ بعد ذلك أن الإمام أبا حنيفة غَلَّبَ اعتبار المعاني في الشريعة كُلِّهَا، وجعلها أَصْلاً وَاحِدًا، و لم يُفَرِّقْ بين العبادات والمعاملات.

فقال: "الذي يقتضيه مذهب مالك -رحمه الله- وهو أنا لا ننظر في جميع الشريعة نظرًا واحدًا، بل ننظر إلى كل قاعدة على انفرادها؛ وإذا كان كذلك، فالغالب في القواعد المتعلقة بالأغراض العاجلة، من البيع، والنكاح، وفصل الخصومات، وقضية الإجارات، والقصاص، والحدود وغيرها -الالتفاتُ إلى المعاني، والتَّعَبُّدات في هذه الوقائع قليلة، فإذا ظهرت فيها المعاني المناسبة، وإن كانت غريبة، وجب اعتبارها، وذلك أن الاحتمالات ههنا:

- إما أن لا يكون المحل مُعَلَّلاً، وقد ظهرت المصلحة فيه، وهذا بعيدٌ في القاعدة.
- وإما أن يكون مُعَلَّلاً، والمعنى لم يظهر لنا بعيد في حق المجتهد الباحث، إذا المصالح أمور معقولة.
- فلم يبق إلا التَّعْلِيل بما ظهر للعقل، بعد بطلان التَّعَبُّدِ والخفاء جميعًا.

وإذا فصل الأمر هذا التفصيل، وجب أن يفرق بين قواعد العبادات وبين المعاملات وغيرها، فلا يعلل في العبادات بالمعاني الغريبة، وإن كانت ظاهرة؛ لأنا لم نعتمد هناك على نفس المعنى حتى أضفنا إليه استقراء العادة في غلبة المعاني وقِلَّةِ التَّعَبُّدات، و لم تثبت لنا هذه العادة في قاعدة العبادة.

لا جرم أن مالكًا -رحمه الله- لم يلتفت في إزالة الأخباث، ورفع الأحداث إلى مطلق النظافة، حتَّى اشترط النية، و لم يقم غير الماء مقامه وإن حصلت النظافة، وامتنع من إقامة غير التكبير والتسليم مقامه في التحريم والتحليل، ومنع من إخراج القيم في الزكوات، واقتصر على مراعاة العدد في الكفارات.

كلُّ ذلك؛ لأنه لم يتحقق في هذه القواعد التفات الشرع إلى محض المعنى.

وأبو حنيفة -رحمه الله- جعل الشريعة شيئًا واحدًا، ورأى الاعتماد على المعاني أكثر من التَّعَبُّداتِ، وله وَجْهٌ، والأول أجود، والنظر إليه أخص"(١).

---

(١) التحقيق والبيان (١٢٨/٣-١٣٠).

سادسًا: يرى أن العبادات التي هي محل التَّعَبُّديَّاتِ لا تقبل فيها إلا مَعَانٍ جلية، فقال: "اعتماد المعاني الضعيفة في باب التَّعَبُّدات بَعِيدٌ جدًّا"[١].

سابعًا: أشار الأبياري إلى اختلاف العلماء في التَّعَبُّديَّاتِ، هل هي مشروعةٌ بلا حِكَمٍ أصلا، أو هي لحِكَمٍ في الواقع إلا أنها خفيت علينا، والذي اختاره أنها لحِكَم خفيت علينا[٢].

ثامنًا: يرى الأبياري أن قواعد الأبواب، كالصلاة، والحج، والبيع، والكتابة، والشهادة ونحوها لا تخلو من مطلق المعنى، فقال: "ثبوت قاعدة في الشرع لا يظهر فيها معنى بالجملة، لا كُلِّيٍّ، ولا جُزْئيٍّ بَعِيدٌ جدًّا، لا يتفق له وجودٌ"[٣].

تاسعًا: قرَّر الأبياري أن الأصل عند المالكية عدم التَّعبد بأعيان الألفاظ، واستثنى من ذلك الألفاظ التي وقع التَّعَبُّدُ بها في العبادات، فقال: -"لا تعبد عندنا في أعيان الألفاظ، لا باعتبار تصرفات العباد، ولا باعتبار ثبوت الأحكام"[٤].

ثمَّ أردف هذا التقرير ببيان وجه عدم اعتبار التَّعَبُّدِ في الألفاظ، فقال: "إن الألفاظ إنما وُضِعَتْ أَدِلَّةً على ما في النفوس، وهي اصطلاحية، ولا يلزم من الاصطلاح الجريانُ على اصطلاحٍ مخصوصٍ، إلا أنَّ يثبت من الشرع تعبد في ذلك، كألفاظ التكبير والتشهد"[٥].

ثم قال: "ويا ليت شعري، لو كانت الألفاظ تعبدية، كيف كان العجم يتوصلون إلى العتق ؟ ولا خلاف في صحة ذلك منهم، وإن عَبَّرُوا بغير اللغة العربية"[٦].

عاشرًا: أشار إلى أنَّ تعبُّدات الشارع يلزم جميع المكلَّفين على وَجْهٍ وَاحِدٍ بدون التفات إلى اختلاف منازلهم في العلم والتقوى إلا بدليل خاص، فلا يقبل شهادة أبي بكر الصِّدِّيق وحده فيما يشترط فيه العدد من الشهادات؛ لأن العدد في الشهادات تعبد من الشارع الحكيم[٧].

---

(١) التحقيق والبيان (٦١٧/٣).

(٢) التحقيق والبيان (٣٣٣/٤).

(٣) التحقيق والبيان (٥١١/٣).

(٤) التحقيق والبيان (٣٦/٣).

(٥) التحقيق والبيان (٣١/٣).

(٦) التحقيق والبيان (٣١/٣).

(٧) ينظر: التحقيق والبيان (٦٥/٣).

حادي عشر: يرى أن ما عمل به أهل الجاهلية قبل ورود الشرع، وتواصوا به، وتواطَأوا عليه لا يكون أصله تعبُّديًّا، وقد يرد الشرع بشيء في تفاصيله لا يكون معقول المعنى، وبهذا الأصل استدلَّ على معقولية حمل العاقلة الدية.

فقال: "اتفاق الجاهلية على ذلك قبل ورود الإسلام، والتَّعَبُّداتُ لا تهتدي إليها عقول العقلاء، وإنما تتلقى من الشرائع"(١)، وبالتالي لا يجوز الحكم على حمل العاقلة الدية بأنَّه تَعَبُّديٌّ.

ثاني عشر: نبَّه على وجه اشتراط النية في التَّعَبُّديَّاتِ- عندما تعرُّضه لمسألة اشتراط النية في الوضوء.، فقال: "إنَّ جميع ما طلب من الخلق فعله، إنما طلب لمصلحتهم، إما في الدنيا أو في الآخرة، وأمور الدنيا أغراض ناجزة، تحصل سواء قصد المكلف امتثالا أم لا، كردِّ الغصوب والودائع، فأما إذا لم يظهر غرض ناجزٌ لاح من مقصود الشريعة، رُبِطَ ما لا غرضَ له ناجزًا بصلاح العقبى، وهو الثواب، وقد جاء الشرع بأنه إنما يحصل غَالبًا إذا قُصِدَ التَّعبُّدُ به، قال -عليه السلام-: «الأعمال بالنِّيات(٢)»(٣).

ثالث عشر: لقد تعرَّض الأبياري لدراسة جُمْلَةٍ من الفروع الفقهية باعتبار التَّعبُّدِ والتَّعْلِيل. ومن تلكم الفروع ما يلي:

عِدَّةُ مسائل في باب الطهارات(٤)، وتعيين التكبير والتسليم في تحريم الصلاة وتحليلها(٥)، واتِّحاد الركوع وتعدد السجود(٦)، وتفاصيل باب الزكاة، والعدد في الكفارات(٧)، وتحريم الربا(٨)، ومسألة المصرَّاة(٩)، ومسألة تحميل العاقلة الدية(١٠).

---

(١) التحقيق والبيان (٣/٦٧٧، ٥٠٠).

(٢) أخرجه البخاري في جامعه، كتاب بدء الوحي، باب كيف كان بدء الوحي (١/٣)، ومسلم في صحيحه، كتاب الإمارة، باب: قول ﷺ: (إنما الأعمال بالنية)، (٣/١٥٨٨).

(٣) التحقيق والبيان (٤/٣٨١).

(٤) التحقيق والبيان (٣/٤٨٢-٤٩٥)، (٣/٥٤٤-٥٥٢)، (٣/٥٥٦-٥٥٨).

(٥) التحقيق والبيان (٣/٦١٢-٦١٤).

(٦) التحقيق والبيان (٣/٦١١).

(٧) التحقيق والبيان (٤/٢-٣).

(٨) التحقيق والبيان (٣/٥٣٢-٥٣٥).

(٩) التحقيق والبيان (٣/٦٧٩-٦٨١).

(١٠) التحقيق والبيان (٣/٦٧٦).

العلم الثاني: عزُّ الدين ابن عبد السلام الشافعي:

من المعلوم عن عِزِّ الدِّين اهتمامه الشديد بالمصالح الشرعية في جانبيها النظري والتطبيقي إلى درجة تخصيصه إيَّاها بكتاب خاصٍّ فذٍّ، وهو كتابه (قواعد الأحكام في مصالح الأنـــام)، وممَّا لا يخفى على أحدٍ أن موضوع المصالح تَتَعَذَّرُ أو تَتَعَسَّرُ دراستها دون تَصَوُّرِ موضـــوع التَّعَبُّدِ ولو طفيفًا؛ لاقتضاء كلٍّ واحدٍ منهما ضِدَّ مقتضى الآخر.

ومن مظاهر عناية عز الدِّين بموضوع التَّعَبُّدِ ما يلي توضيحه:

أوَّلا: إقراره بأن الحكم الشرعي ينقسم إلى تعبدي ومعقول المعنى، وتعريفه كلَّ وَاحِـــدٍ منهما، فقال: "المشروعات ضربان:

أحدهما: ما ظهر لنا أنه جالب لمصلحة أو دارئ لمفسدة، أو جالب دارئ لمفســـدة، أو جالب دارئ لمصلحة، ويعبر عنه بأنه معقول المعنى.

الضرب الثاني: ما لم يظهر لنا جلبه لمصلحة أو درؤه لمفسدة، ويعبر عنه بالتَّعَـــبُّدِ"[(١)].

ثانيًا: يفهم من كلام العزِّ الآتي أن التَّعَـــبُّدي أفضل من معقول المعنى، إلا أنه لم يُصَرِّحْ بذلك؛ وعَلَّل تلك الأفضلية بأمرين:

أحدهما: أن النية في التَّعَبُّدِيِّ خالصة من شائبة إرادة المصلحة معه سبحانه.

الثاني: أن امتثال التَّعَبُّدِيِّ يكون لمحض إجلال الشارع الحكيم وتعظيمه.

قال العزُّ: "وفي التَّعَبُّدِ من الطواعية والإذعان مما لم تعرف حكمته، ولا تعرف علته مـــا ليس في غيره مما ظهرت عِلَّتُهُ وفهمت حكمته، فإن ملابسه قد يفعله؛ لأجل تحصيل حكمته وفائدته، والمتعبد لا يفعل ما تعبد به إلا إجلالا للرب، وانقيادًا إلى طاعته"[(٢)].

ثالثًا: يرى العزُّ أن الحكم التَّعَبُّدِيَّ يحتمل أن يكون خَالِيًا عن مصلحة خاصَّة في الواقع ونفس الأمر، مع جزمه بأنه لا يخلو عن مصلحة الطاعة، ومفسدة العصيان، ويَنْسِبُ جـــواز خُلُوِّه عن المعنى الخاص إلى الْقِلَّةِ من العلماء.

فقال: "ويجوز أن تتجرَّدَ التَّعَـــبُّدات عن جلب المصالح ودرء المفاسد، ثم يقع الثـــواب

(١) قواعد الأحكام (١/١٨).

(٢) المصدر السابق مع الصفحة نفسها.

عليها بناء على الطاعة والإذعان، من غير جلب مصلحة غير مصلحة الثواب، ودرء مفسدة غير مفسدة العصيان، فيحصل من هذا أن الثواب قد يكون على مجرد الطواعية من غير أن تحصل تلك الطواعية جلب مصلحة أو درء مفسدة، سوى مصلحة أجر الطواعية"(١).

وقال -أيضًا- بعد ما ذكر جملة من الأحكام التَّعَبُّدية: "ويجوز أن تكون هذه الأحكام كلها لا مصالح فيها ظاهرة ولا باطنة، سوى مجرد الثواب على الطاعة والامتثال، ولكنه خلاف قول الأكثرين"(٢).

ومثَّل لما حرم تَعَبُّدًا بلا مفسدة ببعض محظورات الحج، فقال: "فإن قيل: هل يحرم الرب ما لا مفسدة فيه؟ قلنا: نعم، قد يحرم الرب ما لا مفسدة فيه عقوبةً لمخالفته وحرمانًا لهم، أو تَعَبُّدًا.

أما تحريم الحرمات(٣)، فكما حرم على اليهود كل ذي ظفر، وكما حرم عليهم الثُّرُوب من البقر والغنم؛ عقوبة لهم لا لمفسدة في ذلك، ولو كان فيه مفسدة لما أحلَّ ذلك لنا مع أنا أكرم عليه منهم، وقد نصَّ على ذلك بقوله: ﴿ ذَٰلِكَ جَزَيْنَٰهُم بِبَغْيِهِمْ ﴾[الأنعام: ١٤٦] وبقوله: ﴿ فَبِظُلْمٍ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَٰتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ ﴾[النساء: ١٦٠].

وأما تحريم التَّعبد فكتحريم الصيد في الإحرام، والدّهن والطيب واللباس، فإنها لم تحرم لصفة قائمة بها تقتضي تحريمها، بل لأمر خارج عن أوصافها، وصار ذلك بمثابة أكل مال الغير، فإنه لم يحرم لصفة قائمة به، وإنما حرم لأمر خارج"(٤).

رابعًا: إنَّ من أهم ما أفاد العزُّ في موضوع التَّعَبُّدِ هو حَشْدُهُ قَدْرًا كبيرًا من الأحكام الفقهية غير معقولة المعاني في بابي العبادات والمعاملات من الأفعال والأقوال، وسأقوم بإيرادها بعبارته؛ لأنها أدقُّ وأوضحُ في إفادة مقصوده، فقال -بعد ما ذكر عِدَّةِ تَقْسِيمَاتٍ للحكم الشرعي-:

"وِلِكُلِّ حُكْمٍ من هذه الأحكام حِكْمَةٌ تختص به: منها ما عرفناه، ومنها ما جهلناه:

(١) المصدر السابق مع الصفحة نفسها.
(٢) المصدر السابق (١/٢٠٦).
(٣) أرى أن هذا اللفظ هو (الحرمان) لا (الحرمات).
(٤) المصدر السابق (١/٣٦).

كما في الأوقات وعدد الركعات والسجدات والقعدات، ومقادير نصب الزكاة، ومقادير الديات، وأروش الجنايات والكفارات والزكاة، وتعين لفظ التكبير في إحرام الصلاة عند الشافعي -رحمه الله-.

وكذلك تعين لفظ الشهادة في أداء الشهادات، وتقدير الحدود، وكذلك العِدَدُ مع القطع ببراءة الأرحام.

وكذلك تحريم نكاح بعض الأقارب.

وكذلك تحريم الرضاع.

وكذلك حضور عرفة ومزدلفة ورمي الجمار.

وكذلك توقيت الوقوف بعرفة، وتعيين سائر الأوقات.

وكذلك مسح الخفاف والعصائب والعمائم والجبائر فإن الحدث لم يُؤَثِّرْ فيها.

وكذلك الوضوء والغسل فإن أسبابهما لا تناسبهما بل هي شبيهة بالأوقات.

وكذلك إبدالهما بالتيمم بالتراب.

وكذلك تفاوت الأوقات في الطول والقصر.

وكذلك اعتبار الإحصان في رجم المحصنين والمحصنات.

وكذلك وجوب الوضوء بلمس النساء ومس الفروج.

وكذلك وجوب الغسل من خروج المني والتقاء الختانين، وأبعد من ذلك الغسلُ من الولادة.

ويجوز أن تكون هذه الأحكام كلها لا مصالح فيها ظاهرة ولا باطنة سوى مجرى الثواب على الطاعة والامتثال، ولكنه خلاف قول الأكثرين"(١).

ويمكن تلخيص هذه الفروع في ما يلي:

١- الأحكام المقدرة شَرْعًا بِوَقْتٍ مُعَيَّنٍ أو مَكَانٍ مُعَيَّنٍ أو مِقْدَارٍ معيَّن.

٢- طهارة الحدث وأسبابها.

٣- بقاء الحكم مع انتفاء معنى مشروعيته قطعًا.

٤- تخصيص الحكم الشرعي بشيءٍ معين مع صلاحية قيام غيره مقامه عُرْفًا أو عقلا.

خامسًا: ومدار التَّعَبُّدِ ومُوجِبُهُ عنده هو: خفاء المعنى الخاص، وهو مرادف للعلة

---

(١) المصدر السابق (١/ ٢٠٥-٢٠٦).

القياسية، وذلك مستفاد من قوله في النص السابق: "ولِكُلِّ حُكْمٍ من هذه الأحكام حِكْمَةٌ تختص به: منها ما عرفناه، ومنها ما جهلناه"(١).

فقوله (تختصُّ به) إشارة إلى هذا المنزع، وهو قيد يحترز به عن العلل العامة التي لا تختص بحكم.

العلم الثالث: نجم الدين الطوفي الحنبلي:

إن الطُّوفي من المشهورين بالعلم والتحقيق، وهو صاحب تحقيقات فائقة، وتدقيقات مهمّة في مختلف علوم الشريعة، كانت له عناية شديدة بعلم الأصول، وإيراد مسائله بأسلوب سلِسٍ واضح، وإنَّ من القضايا التي حظيت باهتمامه موضوع المصلحة الشرعية، وتحديد علاقتها بالأَدِلَّة الشرعية، وما يلازمها أو يمتُّ إليها بصلة كمفهوم التَّعَبُّد، وهذا الأخير هو الذي يعنينا في هذا المقام.

ومن أهم مظاهر التَّعبد في بحوث الطوفي ما يلي:

أوَّلا: إقراره بانقسام الحكم الشرعي إلى تَعَبُّدِيٍّ ومُعَلَّلٍ ومُتَرَدِّدٍ بينهما، فقال: "الأحكام إما غير مُعَلَّلٍ كالتَّعَبُّدات، أو مُعَلَّلٌ كالحجر على الصبي لضعف عقله حفظا لماله، أو ما يتردّد في كونه مُعَلَّلاً أولا"(٢).

ثانيًا: أورد الطوفيُّ تعريفَ كلٍّ من الحكم المعلل والتَّعَبُّدي عند حدّه لمسلك المناسبة، فقال: "ما خفيت عنا مناسبته، سمّي تعبُّدًا، وما ظهرت مناسبته سمِّي مُعَلَّلا"(٣).

ولزيادة بيانٍ حول هذه النقطة يجب أن يعلم أنه يرى أنَّ الْعِلَّة تكون(٤):

١- وصفًا مناسبًا، وهو-: "ما تتوقع المصلحة عقيبه لرابط ما عقلي...أي: ما إذا وجد أو سمع، أدرك العقل السليم كون ذلك الوصف مفضيًا إلى مصلحة من المصالح لرابط من الرَّوابط العقليَّة بين تلك المصلحة وذلك الوصف.."(٥).

وهذا الوصف هو الذي ينافي ظهوره في الحكم تعبديته.

---

(١) المصدر السابق، والصفحة نفسها.

(٢) شرح مختصر الروضة (٣/ ٢٧٥).

(٣) شرح مختصر الروضة (٣/٣٨٢).

(٤) المصدر السابق (٣/٤٤٣).

(٥) المصدر السابق (٣/٣٨٢).

٢- وتكون وصفًا غير مناسبٍ، وهو الوصف الذي يجوز أن يناط الحكم به، ولا يظهر مصلحة تعلُّق الحكم به.

فهذا لا ينافي ظهوره تعبدية الحكم، بل الحكم يبقى غير معقول المعنى مع إدراكه، وهو الوصف التَّعَــبُّدي بتعبير الطوفي[(١)].

ثالثًا: ينبني على ما مضى في النقطة الثانية أنَّ الأوصاف الضَّابطة التي تفهــم ســببيَّتها للحكم لغةً بدون ظهور مناسبتها العقلية من قبيل التَّعَــبُّديات، وإن صلحت للقياس بهــا، قال: "نجعل ذلك من قبيل **الأسباب التَّعَبُّدِيَّةِ**"[(٢)].

رابعًا: قرَّر الطوفي أن تقسيم الحكم الشرعي إلى تعبدي ومعلل باعتبار ظهور المصــلحة وعدمه.

أما باعتبار وجود المصلحة، فإن الأحكام الشرعية كلّها مُعَلَّلة، ولــيس فيهــا غــير مُعَلَّل[(٣)]، وهذا هو رأيُه في مسألة: هل التَّعَبُّدِيُّ مشروع لمصلحة في نفس الأمر أو لا؟.

خامسًا: يرى الطوفي -أسوة بجمهور الأصوليين- أنَّ الأصل العام في الأحكام الشرعيّة التَّعْلِيل، وأن التَّعبُّدَ نَادِرٌ وخلاف الأصل، فقال: "الأصل في الأحكام التَّعْلِيلُ، فمهما أمكن جعل الحكم مُعَلَّلاً، لا يجعل تَعَبُّدًا"[(٤)].

وقال: "التَّعبُّدُ في حكم الأصل خلاف الأصل، فهو مُعَلَّلٌ بالمصلحة"[(٥)].

سادسًا: رغم صيرورة الطوفي إلى أن الأصل في الأحكام الشرعية التَّعْلِيل، فإنه يرى أن الأصل في العبادات والمقدرات التَّعَبُّدُ؛ لأن مصالحها تخفى على مجاري العقول والعــادات، وأن المتبع في المعاملات مصلحة الناس؛ لأن المصلحة هي المقصود من سياسة المكلَّفين بإثبات الأحكام[(٦)].

---

(١) المصدر السابق (٣/٣٩٦).

(٢) المصدر السابق (٣/٣٦٥).

(٣) المصدر السابق (٣/٣٩٦)، ينظر: (٣/٤٣٢).

(٤) المصدر السابق (٣/٤١١).

(٥) المصدر السابق (٣/٤٣٢).

(٦) ينظر: كتاب التعيين في شرح الأربعين (ص: ٢٧٤-٢٨٠).

سابعًا: أشار الطوفي إلى عدة آثار تنبني على تعبدية الحكم، وهي في النقاط التالية:

١- امتناع القياس، فقال: "ما لا يعقل معناه، لا يمكن القياس فيه، لأن القياس تعدية حكم المنصوص عليه إلى غيره، وما لا يعقل، لا يمكن تعديه"(١).

٢- لا يجوز إلحاق غير المنصوص عليه بالمنصوص في التَّعَبُّدِيَّاتِ بطريق مفهوم الموافقة؛ لأنه مبني على فهم علة المنطوق، فقال: "شرط مفهوم الموافقة فهم الْعِلَّةِ في الأصل، كإكرام الوالدين بالنهي عن التأفيف، ولذلك جعله بعض الأصوليين قياسًا"(٢).

٣- اشتراط النية فيه، ولقد أشار إلى ذلك في مسألة غسل اليد عند الوضوء، وعند الاستيقاظ من النوم، فقال: "غسل اليد عند الوضوء، وعند القيام من النوم إن قيل: هو عبادة، وجبت له النية، وإن قيل: نظافة، لم يجب"(٣).

٤- أن الحكم التَّعَبُّدِيَّ إذا تعلق بشيء مُطْلَقًا كفى مسمَّاه في تحقيق الامتثال، فقال- في مسألة التتريب في تطهير نجاسة الكلب-: "إن قلنا: هو تَعَبُّدٌ، كفى بالتراب مسماه وإن لم يعم أجزاء محل الولوغ، وإن قلنا: هو مُعَلَّلٌ، اشترط تعميمه به عملاً بمقتضى التَّعْلِيلِ"(٤).

ثامنًا: يرى أن الأمثلة التي تتعارض فيها التَّعبُّدُ والتَّعْلِيل كثيرة، وأنها قضية اجتهادية يُتَّبَع فيها ما قام الدليل على ترجيحه.

فقال: "ونظائر هذا كثير، وبالجملة لا نقيس إلا حيث فهمنا المعنى، ووجدت شروط القياس، فأما كون هذه المسألة الخاصة مُعَلَّلَةً أو غير مُعَلَّلَةٍ؛ فتلك مسألة أخرى خارجة عما نحن فيه، يثبت فيها من الحكم بالتَّعبُّدِ أو التَّعْليلِ ما قام عليه الدَّلِيلُ"(٥).

تاسعًا: يفهم من توقُّف الطوفي في تعليل الغسل من خروج المني دون البول: أن التوقُّفَ أفضلُ من التَّجَرُّئِ على إبداء المناسبات دون مُستندٍ صَحيحٍ ثَابتٍ(٦).

(١) المصدر السابق (٣/٣٠١)، وينظر كذلك: (٣/٣٣٤).
(٢) المصدر السابق (٣/٣٤٨).
(٣) المصدر السابق (٣/٢٧٥).
(٤) المصدر السابق مع الصفحة نفسها.
(٥) المصدر السابق مع الصفحة نفسها.
(٦) المصدر السابق (٣/٢٨١).

عاشرًا: أشار الطوفي في ثنايا تحقيقاته الأصولية إلى بعض الفروع التَّعَبُّدِيَّةِ منها ما يلي: الوضوء والغسل(١)، ووجوب تطهير نجاسة الكلب والتتريب فيه(٢)، والتفرقة بين النَّضح من بول الغلام والغسل من بول الجارية(٣)، ونقض الوضوء من أكل لحم الجزور(٤)، وأوقات الصلوات، وأعداد الركعات وسائر المقدرات(٥)، وأفعال الحج من رمل واضطباع وتجرُّد(٦)، وتخصيص خزيمة بقبول شهادته وحده في موضعه، وتخصيص أبي بردة بالتضحية بالعناق(٧)، وبعض مسائل البينات(٨).

العلم الرابع: أبو إسحاق الشاطبيُّ المالكي:

يعتبر الشاطبي الإمام الوحيد الذي خَصَّصَ -من العلماء المتقدمين فيما أعلم- موضوعَ التَّعَبُّدِ بدراسة موضوعية مقصودة، إذ تكرَّر تناولُه له في كتابيه (الموافقات) و(الاعتصام)، بل خصَّص له مسألتين: الثامنة عشرة والتاسعة عشرة من النوع الرابع من كتاب المقاصد، وسنكتفي هنا بذكر نُبَذٍ من ذلك في النقاط التالية:

أوَّلاً: يقرِّر الإمام الشاطبي أسوة بغيره من المحققين أن الحكم الشرعي منقسم إلى تَعَبُّدِيٍّ ومُعَلَّلٍ.

ثانيًا: يفهم من مجموع تقريرات الشاطبي الإشارةُ إلى أن للتعبديات مَظَانًا يغلب على الأحكام الواردة فيها عدم المعقولية.

ومن ذلك: الأحكام المقيَّدة بتخصيصات معينة، والعبادات، والأحكام التي تكون حق الله فيها خالصًا أو غالبًا(٩).

---

(١) المصدر السابق (٤٧/٢).

(٢) المصدر السابق (٢٧٥/٣).

(٣) المصدر السابق (٣/٣٣٠-٣٣٦)، وينظر: (٢٧٦/٣).

(٤) المصدر السابق (٣٢١/٣، ٣٤٧-٣٤٨).

(٥) المصدر السابق (٤٥٦/١،)، (٣٠٥/٣).

(٦) المصدر السابق (٤٧/٢).

(٧) المصدر السابق (٣٣٢/٣).

(٨) المصدر السابق (٦٨١/٣).

(٩) الموافقات (٥١٣/٢، ٥٣٩)، (٢٣٥/٣).

ثالثًا: عرَّف الشاطبي كُلا من التَّعَبُّدِيِّ والمعلَّلِ بقوله: "..........................

- ما لم يعقل معناه على التفصيل من المأمور به أو المنهى عنه فهو المراد بالتَّعَبُّدِيِّ.

- وما عقل معناه وعرفت مصلحته أو مفسدته فهو المراد بالعادي"(١).

وعرَّفه -أيضًا- بقوله: "ومعنى التَّعبد عندهم: أنه ما لا يعقل معناه على الخصوص"(٢).

ومن خلال التأمل في هذا التعريف للتعبدي يظهر ما يلي:

١- إن مورد التَّعَبُّدِيَّةِ هو الحكم الشرعي، وهو مستفاد من قوله "من المأمور به أو المنهي عنه"، ويحترز بذلك عما ليس بحكم شرعي، كأفعال الله تعالى والأحكام العقلية والعادية التي لا تظهر حكمتها للعباد، فعدم المعقولية فيها لا يجعلها تعبدية، لانتفاء التكليف فيها.

ويُفْهَمُ من ذلك -أيضًا- أن التَّعَبُّدَ لا يدخل في أصل المباحات؛ لأن المباح غير مطلوب من حيث الأصل.

٢- إن موجِب تعبدية الحكم الشرعي هو خفاء المعنى التفصيلي.

والمعنى التفصيلي: هو العلة الجزئية التي تدل على حكم خاص، ويعبر عنه -أيضًا- بـ(المعنى الجزئيِّ والمعنى الخاصِّ)، وهو مرادف للعلة القياسية المناسبة(٣).

وقد عُنِيَ الشاطبي كل عناية بشرط التفصيل في المعنى الموجب للتعبدية، وحَرَص على ذكره كلما أراد تقريب مفهوم التَّعَبُّديِّ بحدٍّ أو رسم(٤).

ويحترز بقيد (التفصيلي): عن المعاني العامة أو الجُمْلية التي لا تدل على حكم خاص.

ولكي يفهم هذا القيد على وجهه الصحيح: يجب أن يُعْلَمَ أن ما يُعَلَّلُ به الأحكام الشرعية ينقسم ثلاثة أقسام باعتبار العموم والخصوص:

أ-المعانى العامة عمومًا مُطْلَقًا: وهي ما يصح تعليل جميع أحكام الشريعة به، وهي

---

(١) الاعتصام (٣٢٩/٢).

(٢) الموافقات (٥٣٩/٢).

(٣) الموافقات (٥١٤/٢).

(٤) لقد ذكر الشاطبي هذا الشرط في كتابيه (الموافقات)، و (الاعتصام) في أكثر من عشرة مواضع ينظر: الموافقات- على سبيل المثال لا على سبيل الحصر (١١١/١، ٣١٨، ٣٢١)، (٥٢٥/٢، ٥٢٦، ٥٣٩)، (٤٠٩/٣، ٤١٠) والاعتصام (١٨٢/١)، (٣٢٩/٢، ٣٦٤).

المعروفة عند المقاصديِّين بـــ (المقاصد العامة).

ب-المعاني العامة عمومًا مقيَّدًا: وهي ما يصحُّ تعليل جميع مسائل مجال معين به، وهـــي تعرف بـــ(المقاصد الخاصة) عند المقاصديين.

ومجالات ورود المعاني العامة عمومًا مقيَّدًا على مراتب، بعضها أشمل من بعض وهي في شمولها لا يقل عن ثلاثِ مراتب غالبًا بالتقسيم المشهور لأبواب الفقه.

فالمعنى الذي تُعَلَّلُ به مشروعية العبادات -وإن كان جَارِيًا في جميع أنواعها ووَحْداها- إلا أنه لا يصلح أن يكون علة لخاصية باب الطهارات؛ لأنه لا دلالـــة فيـــه علـــى قضـــية الطهارات الخاصة التي تُمَيِّزُها عن سائر قسيماها من العبادات، وكذلك طهـــارة الحـــدث بالنسبة للطهارات، والوضوء بالنسبة لطهارة الحدث.

فالمراتب: من العبادات ثم الطهارات مَثَلاً، ثم طهارة الحدث مَثَلاً، إلى الوضـــوء، ومـــا تحت الوضوء مسائل جزئية ذات معان جزئية.

ويقال مثل ذلك في المعاملات، فمراتبها: من المعاملات ثم المعاملات الماليـــة مَـــثَلاً، ثم البيوع مَثَلاً، إلى البيوع المحرمة، وما تحت البيوع المحرمة مسائل جزئية ذات معان جزئية.

ج-المعنى التفصيلي: وهي ما يصح عِلَّة لمسالة جزئية معينة فقط، وهي الْعِلَّة القياســـية عند الأصوليين، والمقصد الجزئي عند المقاصديين(١)، وهذا الأخير هو الذي يضادُّ ظهـــورُه التعبدية.

ومثاله: علة نقض الوضوء بالنوم في باب موجبات الوضوء، وعلة تحريم بيع الكلب في باب البيوع المحرمة.

ويلحظ أنَّ الشَّاطبيَّ يشترط في المعنى التفصيلي شرطين آخرين ليتحقق بخفائه الحكـــم على المسألة بعدم المعقولية:

١- أن يكون المعنى الخاص صالِحًا أن يكون أساسًا لوظائف الاجتهاد كالقياس وغيره، ويحترز به عن المعاني الخاصة الوعظية التي لا أثر لها في الحكم.

فينبنى على ذلك: أنَّ المعاني التي تذكر بيانًا لأسرار الشريعة وحِكَمها ولا تكون صالحةً للقياس وغيره -لا تُخْرِجُ الحكم الشرعي من دائرة التَّعَبُّدِ؛ لذا يجوز إبداؤها فيما لا يعقـــل

(١) ينظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد اليوبي (ص: ٣٧١، ٣٩٢، ٣٩٦).

معناه على الخصوص من العبادات وغيرها، بل قد وردت نصوص الوحيين بجملة كبيرة، منها: تعليل الصَّلاة بالذكر والنهي عن الفحشاء والمنكر، والصَّومِ بالتقوى، والحَجِّ بشهود المنافع وإقامة ذكر الله، وغيرها مما ذكر من تعليل التَّعَبُّديَّات في الكتاب والسنة وكتب أسرار الشريعة.

فتعليل الأحكام بالْعِلَلِ غير المؤثرة- عَامَّةً كانت أو خَاصَّةً -غير ممنوعٍ في الجملة، وهو جارٍ مع الْعِلَّة القياسية وبدونها.

ولقد ذكر الشاطبي جملة منها، إذ قد انبرى لإبداء الحِكَمِ الدقيقة لتفاصيل بعض العبادات غير معقولة المعاني، لكن لا يعتبر ذلك تناقضًا في فِكْرِهِ؛ لما عُلِمَ منه أنَّ الْمُوجِبَ للتعبد هو: المعاني المؤثرة دون غيرها.

٢- أن يكون المعنى الخاصُّ مُناسِبًا، والمعنى المناسب: هو الذي يعرف وجه الحكمة فيه؛ لجلبه مصلحةً أو دفعه مفسدة أو هما معًا، ويحترز به عن الأوصاف الصحيحة غير ظاهرة المناسبة، فهي وإن صلحت للقياس عليها؛ إلا أنها من قبيل الأوصاف التَّعَبُّدية؛ لأن الشارع قد يُعلِّلُ أحكامَهُ بما لا تظهر مناسبته، ولا يعقل معناه[(١)].

رابعًا: يذهب الشاطبي إلى أن كلا من العبادات والمعاملات تكون تعبُّدِيَّةً، وتكون مُعَلَّلَةً، إلا أنَّ الأصل في العبادات بالنسبة للمكلف التَّعبد وعدم الالتفات إلى المعاني، والأصل في غير العبادات التَّعْلِيل.

فقال: "الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلف التَّعبد دون الالتفات إلى المعاني، وأصل العادات الالتفات إلى المعاني"[(٢)]، واستدل على تقرير كل واحد من الأصلين بثلاثة أدلة لكل منهما.

خامسًا: ويفهم من لفظ (الأصل) الوارد في عبارة الشاطبي السابقة أن بعض العبادات يكون معقول المعنى على خلاف الأصل، كما أنَّ بعض العادات قد يكون تَعَبُّديًا على خلاف الأصل.

سادسًا: وبناءً على ما سبق في الفقرة السابقة فإنه يجوز الالتفات إلى المعاني في العبادات

---

(١) الاعتصام (٢/٣٦٥).

(٢) الموافقات (٢ / ٥١٣)، ينظر: (٣/١٣٨).

إذا ظهرت جليَّة بمسالك الْعِلَّة المعتبرة، إلا أنَّ ظهورها بصفة الاعتبار قليلٌ؛ وفي ذلك يقول الشاطبي: إن العبادات إذا تبين "بنصٍّ أو إجماعٍ معنى مرادٌ في بعض الصور، فلا لَوْمَ على من اتبعه، لكن ذلك قليلٌ، فليس بأَصْلٍ، وإنما الأصل ما عمَّ في الباب وغلب في الموضع"[١].

ومثل للعبادة معقولة المعنى بأصل الزكاة، والجهاد في سبيل الله تعالى[٢].

سابعًا: رغم صيرورة الشاطبي إلى أن الأصل في العبادات التَّعَبُّدُ، تطرَّق إلى بيان أنواع المعاني الموجودة في العبادات، منبِّهًا عدم صلاحيتها كلها لجعل الأصل فيها التَّعْلِيل، والمعاني التي يمكن إدراكها في العبادات تنقسم عنده إلى ما يلي:

١- ما كان من قبيل الحِكَم والأسرار التي تستخرج لبيان محاسن الشريعة الإسلامية، وتقرير موافقتها لقواعد المصالح الشرعية والعقلية والعادية، بقصد تسهيل امتثال الحكم الشرعي على الوجه المحقق لمقصود الشارع منه.

ومن هذا القبيل ما ذكره في تعليل بعض أجزاء الصلاة بقوله: "إنَّ الصلاة مَثَلاً إذا تقدَّمَتها الطهارة أشعرت بتأهب لأمر عظيم، فإذا استقبل القبلة أشعر التوجه بحضور المتوجه إليه، فإذا أحضر نية التَّعَبُّدِ، أثمر الخضوع والسكون.

ثم يدخل فيه على نسقها بزيادة السورة خدمة لفرض أم القرآن؛ لأن الجميع كلام الرب المتوجه إليه، وإذا كَبَّر وسبَّح وتشهَّد، فذلك كله تنبيه للقلب، وإيقاظ له أن يغفل عما هو فيه من مناجاة ربه والوقوف بين يديه، وهكذا إلى آخرها.

فلو قدم قبلها نافلة، كان ذلك تدريجًا للمصلي واستدعاء للحضور، ولو أتبعها نافلة -أيضًا-، لكان خليقًا باستصحاب الحضور في الفريضة.

ومن الاعتبار في ذلك: أن جعلت أجزاء الصلاة غير خالية من ذكر مقرون بعمل؛ ليكون اللسان والجوارح متطابقة على شيء واحد، وهو الحضور مع الله فيها بالاستكانة والخضوع والتعظيم والانقياد، ولم يخل موضع من الصلاة من قول أو عمل، لئلا يكون ذلك فَتْحًا لباب الغفلة ودخول وساوس الشيطان"[٣].

فقد عَلَّلَ هنا تفاصيل هذه العبادة مع العلم بأن الصلوات تعتبر من أشدِّ العبادات تَوَغُّلاً

(١) الموافقات (٢ / ٥١٥).

(٢) الموافقات (٢/٣٩٥).

(٣) الموافقات (٢ /٤٢-٤٣).

في التَّعَبُّدِ، وموضوعة بعيدة عن مدارك العقول في الظاهر: في أركانها وترتيبها وأزمانها وكيفياتها ومقاديرها، وسائر ما كان مثلها، إلا أنَّ ذلك لم يمنعه من إبداء أسرارها وحكمها(١).

٢- العللُ العامة التي لا يدرك معها مناسباتها التفصيلية، مثل مشروعية سجود السهو.

٣- العلل المناسبة المتعدية الثابتة بنصٍّ أو إجماعٍ، وهي قليلة نادرة، ولا لَوْمَ على من اتبعها، والتفت إليها عند الاجتهاد.

٤- العللُ المناسبة القاصرة، فلا يمكن الالتفات إليها في التعدية، لعدم وجودها في محل آخر.

٥- العللُ الشبهية المختلف في قبولها، والتي لا يصار إليها إلا إذا تعذَّر الوصول إلى الْعِلَّة المناسبة.

ولقد ذكر الشاطبي هذه الأربعة الأخيرة، وبيَّن أن طبيعتها مؤكِّدةٌ لتوقيفية باب العبادات، ومانعة من الاسترسال في الالتفات إلى المصالح الماديَّة التفاتًا مُؤَثِّرًا، فقال: "إلا أنَّ يتبين بنص أو إجماع معنى مراد في بعض الصور، فلا لوم على من اتبعه، لكن ذلك قليل، فليس بأصل؛ وإنما الأصل ما عم في الباب وغلب في الموضع(٢).

و-أيضًا- فإن المناسب فيها معدود عندهم فيما لا نظير له، كالمشقة في قصر المسافر وإفطاره، والجمع بين الصلاتين، وما أشبه ذلك(٣).

وإلى هذا؛ فأكثر العلل المفهومة الجنس في أبواب العبادات غير مفهومة الخصوص، كقوله: «سها فسجد»، وقوله: «لا يقبل الله صلاة أحدكم إذا أحدث حتى يتوضأ»، و«نهيه عن الصلاة طرفي النهار»، وعلل ذلك بأن الشمس تطلع وتغرب بين قرني الشيطان(٤).

وكذلك ما يستعمله الخلافيُّون في قياس الوضوء على التيمم في وجوب النية بأنها طهارة

---

(١) الاعتصام (١٨٢/١).

(٢) هذا تقرير من الشاطبي أنه قد توجد في باب العبادات علة مناسبة متعدية صالحة للالتفات إليها، وبناء الأحكام عليها، إلا أنها قليلة ونادرة.

(٣) هذا إشارة إلى النوع الثالث من المعاني الموجودة في باب العبادات، وهو الْعِلَّة المناسبة القاصرة، ونظرًا لعدم وجودها في غير المنصوص، فإن الحكم المعلَّلَ بها يكون مُختصًّا بمورده، وباقيًا على صورة وروده عن الشارع، وبقاؤها على صورتها مُؤَكِّدٌ لجانب التوقيف.

(٤) وهذا إشارة إلى الْعِلَّة العامة التي لا يصح التصرف بها في الحكم الشرعي؛ لكونها لا يفهم منها حُكْمٌ خاصٌّ، ومدار التصرف في الحكم الشرعي من جانب التعليل على الْعِلَّة الأصولية الخاصة.

تَعَدَّتْ محل مُوجبِها، فتجب فيها النية قياسًا على التيمم، وما أشبه ذلك مما لا يدل على معنى ظاهر منضبط مناسب يصلح لترتيب الحكم عليه من غير نزاع، بل هو من المسمى شبهًا[١]، بحيث لا يتفق على القول به القائلون، وإنما يقيس به من يقيس بعد أن لا يجد سواه"[٢].

ثامنًا: بنى الشاطبي على كون (الأصل في العبادات التَّعَبُّدَ) ما يلي:

١- إنَّ الأصل فيها المحافظةُ على صورها، والاتِّباعُ لنصوصها ومنقولاها، وتركُ التصرف فيها بالزيادة، والنقصان، والتغيير، إلا إذا اضطرَّ المجتهد إلى ذلك، فحينئذٍ يجوز له التمسُّك بالمعاني القوية الجلية، والإلحاق بنفي الفارق.

نسب ذلك إلى الإمام مالك، بل جعله أصلاً لجميع العلماء على تَفاوُتٍ بينهم في الأخذ به قال: "حافَظَ العلماءُ على ترك إجراء القياس فيها، كمالك بن أنس-رضي الله عنه-، فإنه حافظ على طرح الرَّأي جدًّا، ولم يعملْ فيها من أنواع القياس إلا قياس نفي الفارق حيث اضطرَّ إليه، وكذلك غيره من العلماء وإن تفاوتوا -فهم محافظون جميعًا في العبادات على الاتّباع لنصوصها ومنقولاتها بخلاف غيرها فبحسبها لا مطلقًا"[٣].

٢- إن الاستدلال المرسل، وبناء الأحكام على المصالح المرسلة لا يجري في باب العبادات، ووجَّه ذلك بأن "عَامَّةَ النظر فيها، إنما هو فيما عقل منها، وجرى على دون المناسبات المعقولة التي إذا عرضت على العقول تلقتها بالقبول؛ فلا مدخلَ لها في التَّعَبُّداتِ ولا ما جرى مجراها من الأمور الشرعية؛ لأن عَامَّةَ التَّعَبُّدات لا يعقل لها معنى على التفصيل، كالوضوء، والصلاة، والصيام في زمان مخصوص دون غيره، والحج ونحو ذلك"[٤].

نسب الشاطبي منع دخول الاستدلال المرسل في باب العبادات إلى الإمام مالك وغيره من أهل العلم، فقال: "وعلى الجملة فغير مالك -أيضًا- موافقٌ له في أن أصل العبادات عدم معقولية المعنى، وإن اختلفوا في بعض التفاصيل، الأصل متفق عليه عند الأمة، ما عدا

---

(١) وهذا إيماء إلى الوصف الشبهي الذي لا يصل إلى درجة المناسب في القوة والاعتبار، فالإحالة على النص والتوقيف في باب العبادات أولى من الإحالة على مثل هذا الوصف الضعيف المختلف فيه عند الشاطبي.

(٢) الموافقات (٢/٥١٥-٥١٧).

(٣) الاعتصام (١/١٨٢-١٨٣).

(٤) الاعتصام (٢/٣٦٤).

الظاهرية فإنه لا يفرقون بين العبادات والعادات، بل الكل تعبد غير معقول المعنى، فهم أحرى بأن لا يقولوا بأصل المصالح، فضلا عن أن يعتقدوا المصالح المرسلة"(١).

٣- إن الاستدلال بالاستحسان غير جَارٍ في العبادات، قال: "لا يدخل العبادات الرأي والاستحسان هكذا مُطْلَقًا؛ لأنه كالمنافي لوضعها، ولأن العقول لا تدرك معانيها على التفصيل"(٢).

٤- إن الحكم الشرعي إذا تردَّد بين التَّعبُّدِ والتَّعْلِيلِ، واحتملهما احتمالاً مساويًا أو مقاربًا، كان حمله على التَّعَبُّدِ في باب العبادات أرجحُ، لأن الأصل فيها التَّعبُّدِ وعدم الالتفات إلى المعاني(٣).

٥- بنى الشاطبي على هذا الأصل: أن الشرط الذي لا يظهر فيه منافاة للمشروط ولا ملاءمة تكون باطلاً في العبادات، وصَحِيحًا في العادات، ولتوضيح هذه المسألة ينبغي أن يعلم أن الشرط مع مشروطه من حيث المنافاة والملاءمة ثلاثة أقسام:

أحدها: أن يكون الشَّرْطُ مكمِّلاً لحكمة المشروط وعاضدًا لها بحيث لا يكون فيه منافاة لها على حال، وحكم هذا القسم أنه لا إشكال في صحته شَرْعًا، ومنه اشتراط الصيام في الاعتكاف عند من يشترطه.

ووجه الملاءمة "أن الاعتكاف لما كان انقطاعًا إلى العبادة على وجه لائق بلزوم المسجد؛ كان للصيام فيه أَثَرٌ ظاهرٌ"(٤).

الثاني: أن يكون الشَّرْطُ غير ملائم لمقصود المشروط، ولا مُكَمِّلٍ لحكمته، بل هو على الضِّدِّ من الأول، وحكم هذا القسم أنه لا إشكالَ في إبطال هذا الشرط، ومنه أن يشترط في الصلاة أن يتكلم فيها إذا أَحَبَّ.

ووجه المنافاة هو: "أن الكلام في الصلاة منافٍ لما شرعت له من الإقبال على الله تعالى، والتَّوَجُّهِ إليه، والمناجاة له"(٥).

---

(١) الاعتصام (٣٦٦/٢)، وينظر (٣٦٤/٢).
(٢) الاعتصام (١٨٢/١).
(٣) الموافقات (٥١٨/٢)، الاعتصام (٣٦٥/٢).
(٤) الموافقات (٤٣٨/١).
(٥) الموافقات (٤٣٩/١).

الثالث: أن لا يظهر في الشرط منافاة لمشروطه ولا ملاءمة، وهذا القسم هو الذي لـــه علاقة بأصالة التَّعبُّدِ في العبادات، وأصالة التَّعْلِيلِ في العادات.

وقد بيَّن الشاطبي حكمه بقوله: "هو محلُ نَظَرٍ؛ هل يلحق بالأول من جهة عدم المنافاة؛ أو بالثاني من جهة عدم الملاءمة ظاهرًا؟، والقاعدة المستمرة في أمثال هـــذا التفرقـــة بـــين العبادات والمعاملات:

-فما كان من العبادات لا يكتفي فيه بعدم المنافاة دون أن تظهر الملاءمة؛ لأن الأصل فيها التَّعبُّدُ دون الالتفات إلى المعاني، والأصل فيها أن لا يقدم عليها إلا بإذن؛ إذ لا مجـــال للعقول في اختراع التَّعَبُّداتِ؛ فكذلك ما يتعلق بها من الشروط.

-وما كان من العاديات يكتفي فيه بعدم المنافاة؛ لأن الأصل فيها الالتفات إلى المعاني دون التَّعَـــبُّدِ، والأصل فيها الإذن حتى يدلَّ الدليلُ على خلافه، والله أعلم"(١).

٦- وبنى عليه -أيضًا- أن مقصد الشارع إذا لم يعلم بمسالك الْعِلَّة المعلومة في أصـــول الفقه، فلا بُدَّ من التوقف في تعدية الحكم عن محل المنصوص عليه إلى غيره، وعن القطع على الشارع أنه أراد كذا وكذا، ثمَّ بين أن التوقف له مسلكان:

مسلك التوقف: وهو يقتضي التوقف من غير جزم بأن التعدي المفروض غير مـــراد، ويقتضي هذا إمكان أنه مراد؛ فيبقى الناظر باحثًا حتى يجد مخلصًا؛ إذ يمكن أن يكون مقصود الشارع، ويمكن أن لا يكون مقصودًا له، وهذا المسلك متمكن في باب العادات؛ لأن الأصل فيه التَّعْلِيل.

مسلك النفي: وهو يقتضي جزم القضية بأن التعدي المفروض غير مراد؛ فينبني عليـــه نفي التعدي من غير توقُّف، ويحكم به عِلْمًا أو ظنًا بأنه غير مقصود له، إذ لو كان مقصودًا لنصب عليه دليلا، ولما لم نجد ذلك دلَّ على أنه غير مقصود، فإن أتى ما يوضـــح خـــلاف المعتقد رجع إليه، كالمجتهد يجزم القضية في الحكم ثم يطلع بعد على دليل ينسخ جزمـــه إلى خلافه، وهذا المسلك متمكن في باب العبادات؛ لأن المعلوم عن الشارع أصالة التَّعَبُّدِ في باب العبادات وعدم الالتفات إلى المعاني(٢).

(١) الموافقات (١/ ٤٤٠).

(٢) ينظر: الموافقات (٣/١٣٦-١٣٩).

تاسعًا: ذكر الشاطبي أن الأصل في العادات التَّعْلِيلُ، وأن ما يرد فيها من التَّعبُّدِ يجب قبوله واعتباره والانقياد له(١).

عاشرًا: رأي الشاطبيِّ أن قَصْدَ التَّعبُّدِ بالحكم الشرعي أفضل من اعتبار المعنى، وتتخرَّج على ذلك أفضلية التَّعبُّديِّ على المعلل، وتوضيح ذلك: أنَّ التكاليف إذا علم قصد المصلحة فيها؛ فللمكلف في الدخول تحتها ثلاثة أحوال:

الحالة الأولى: أن يقصد بالحكم مجرد التَّعبُّدِ لله تعالى.

الحالة الثانية: أن يقصد به كل ما يمكن أن يكون مقصودًا لله تعالى.

الحالة الثالثة: أن يقصد به ما ظهر له من مقصد الشارع فيه.

فذكر أن الحالة الأولى أفضلها، ثم الثانية، ثم الثالثة، وإذا كان قصدُ التَّعبُّدِ وعدم الالتفات إلى حكمة المشروعية فيما ظهر معناه أفضل وأولى من قصد المعنى، دلَّ ذلك على أفضلية التَّعبُّديِّ؛ لخلوه بالكلية عن المحاذير التي ذكرها في المعللات.

حادي عشر: من الآثار المبنية على التَّعبُّدِ في فكره ما يلي: امتناع القياس وغيره مما يقوم على معقولية معنى الحكم، واشتراط النية، وعدم صحة النيابة فيه في الجملة.

وبعدُ، فهاتيك معالم التَّعبُّدِ في فكر الشاطبي الأصولي التي صارت عمدة الباحثين في هذا الموضوع بعده، وهي لا تخرج في جملتها من موقف مدرسة الحديث والأثر من قضية التَّعبُّدِ والتَّعْلِيل، والمتأمل فيها يدرك أن الشاطبي متبع فيها غير مبتدع، إلا أنه قد حرص على تهذيب القضية مع مزيد من التحرير والاستدلال.

وقد أُوخِذ على تقريرات الشاطبي السابقة في الموضوع عدَّة مؤاخذات يمكن تلخيصها في ثلاث:

الأولى: مؤاخذة ابن عاشور: ومفادها أن معظم بحث الشاطبي لموضوع التَّعبُّدِ غير محرَّرٍ ولا مُتَّجِهٍ، ولقد ذكر ذلك علاَّمة تونس وشيخ الزيتونة، ولم يبين وجه الاختلاط وعدم الاتجاه، بل اكتفى بالإحالة على دراسته عن الموضوع في كتابه (المقاصد).

فقال: "واعلم أنَّ أبا إسحاق الشاطبي ذكر في المسألتين: الثامنة عشرة والتاسعة عشرة من النوع الرابع من كتاب المقاصد كلامًا طَوِيلاً في التَّعبُّدِ والتَّعْلِيل، معظمه غير محرر ولا

(١) الموافقات (٢/٥٢٥، ٥٢٩-٥٤٢).

مُتَّجِهٍ، وقد أعرضت عن ذكره هنا لطوله واختلاطه، فإن شئت فانظره وتأمَّلْهُ ثم اعرضه على ما ذكرته لك هنا"(١).

ولما جاءت هذه المؤاخذة مجملة من صاحبها، حاول تلميذه محمد الحبيب ابن الخوجة بيان بعض مظاهر ضعف التحرير مستعينًا بتعليقات عبد الله دراز(٢).

ولقد تحصَّلَ له من ذلك ما يلي(٣):

أولاً: إنَّ الشاطبي ذكر من مفردات دليل الاستقراء على أصالة التَّعبُّدِ في العبادات: أن الطهارة تتعدَّى محلَّ موجِبها، والاستقراء منقوضٌ بطهارة الخبث، فإنها لا تتعدَّى.

ويجاب عن ذلك: بأن مراد الشاطبي بالطهارة طهارة الحدث، ويحمل الألف واللام في كلامه على العهد الذهني حتى لا يرد عليه النقض بطهارة الخبث؛ لأن مقصود الشاطبي بيان مظاهر التَّعبُّدِ في باب الطهارات، ومعلومٌ أن أصل طهارة الخبث -وإن كانت من العبادات- إلا أنه معقول المعنى عند جمهور القائلين بأصالة التَّعبُّدِ فيها، وليس ذلك بخافٍ على الشاطبي.

ثانيًا: إن الشاطبي لما ذكر أنَّ أكثر العلل المفهومة الجنس في أبواب العبادات غير مفهومة الخصوص، مثَّل لذلك بحديث: "سها فسجد"، فقال محمد الحبيب: "إنا لم نقف على لفظ هذا الحديث، وفي الباب أحاديث كثيرة تدل على سهو النَّبيِّ ﷺ وسجوده لذلك".

لكن يجاب عن ذلك: بأنه ورد لفظة «فسها فسجد» بتقديم الفاء عند أبي داود(٤)، والترمذي(٥)، والنسائي(٦)، وغيرهم، وبالتالي يعلم أن الرواية معلومة عند المحدِّثين، والمؤاخذة على إيراده غير وجيهة.

---

(١) مقاصد الشريعة (٣/١٥٨).

(٢) ليعلم أن الشيخ عبد الله دراز قصد بهذه التعليقات توضيح مراد الشاطبي وتقرير مقصوده من غير أن يستدرك بها على الشاطبي، ثم جاء محمد الحبيب بعده فأفاد منها، وجعلها مظاهر ضعف التحرير الذي أرسلها شيخه ابن عاشور على تقريرات الشاطبي في موضوع التعبُّد.

(٣) ينظر: محمد الطاهر ابن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الحبيب ابن الخوجة (٣/١٥٨).

(٤) أخرجه في سننه، كتاب الصلاة، باب سجدتي السهو فيهما تشهد وتسليم (١/٢٧٣).

(٥) أخرجه في جامعه، أبواب الصلاة، باب ما جاء في التشهد في سجدتي السهو (٢/٢٤٠-٢٤١).

(٦) أخرجه في المجتبى، كتاب الصلاة، باب ذكر الاختلاف على أبي هريرة في السجدتين (٣/٢٦).

ثالثًا: إنه نقل من تعريف أبي زيد الدبوسي[١] للمناسب، واعتمده في استدلاله على أن الأصل في العادات التَّعْلِيل، فقال: "وأكثر ما علل به في تشريع باب العادات أنه إذا عرض على العقول تلقته بالقبول".

قال محمد الحبيب -معقِّبًا-: "وهذا لا يمكن إثباته في المناظرة، وكان الأحسن به أن يقول في تعريفه: إنه وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصودًا للعقلاء، وهو حصول مصلحة أو تكميلها أو دفع مفسدة أو تقليلها".

ويجاب عن ذلك بما يلي:

١- أنَّ كون الشيء بحيث لا يمكن إثباته على الخصم غير قادح إذا صحَّ في نفسه، وإلا لزم القدح في عدم اعتبار عدد معين في أهل التواتر؛ لأن اعتباره بما يحصل العلم مما يتعذر إثباته على الخصم، فإن الخصم ربما يقول: لم يحصل لي العلم بمضمون هذا الخبر فلم يثبت عندي تواتره، وليس الاستدلال علي بحصول العلم لغيري أولى من الاستدلال على غيري بعدم حصول العلم لي، نعم لو أمكن ردُّ الشيء بحيث ينتفع به الناظر والمناظر معًا كان أولى[٢].

٢- إنَّه يمكن إثبات المناسب على الخصم، كما حقَّقه الغزالي[٣]، ونجم الدين الطوفي[٤]، والشوكاني[٥].

وذلك بتبيين وجه المناسبة فيه على وجه ظاهر مضبوط بحيث ينسب جاحده إلى العناد والمكابرة، أو ببيان مناسبة أمثاله عند العقلاء، خصوصًا إذا كان الخصم يسلم مناسبة مثل ذلك الوصف في رتبته؛ إذ حكم المثلين واحد، فتثبت مناسبته بالمماثلة، أو مناسبة ما هو دونه، فتثبت مناسبته بطريق الأولى.

---

(١) هو: أبو زيد القاضي عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي الحنفي، الفقيه الأصولي النَّظَّار، من كتبه: التقويم في أصول الفقه، وكتاب الأسرار (ت:٤٣٠هـ). ينظر: الجواهر المضية (٤٩٩/٢)، تاج التراجم (ص:٣٣٠).

(٢) نهاية الوصول، الصفيُّ الهندي (٣٢٨٩/٨).

(٣) ينظر: شفاء الغليل (ص: ٧١).

(٤) شرح مختصر الروضة (٣٨٣/٣).

(٥) إرشاد الفحول (ص: ٧١٥).

رابعًا: إنه ذكر في أول المسألة التاسعة عشرة أنَّ: "كلّ ما ثبت فيه اعتبار التَّعبُّدِ؛ فلا تفريع فيه، وكل ما ثبت فيه اعتبار المعاني دون التَّعَبُّدِ؛ فلا بدَّ فيه من اعتبار التَّعبُّدِ".

أوردوا عليه: بأنَّ العبارة مفتقرة إلى البيان في موضعين:

الموضع الأول: قوله: (كل ما ثبت فيه اعتبار المعاني دون التَّعبُّدِ):

ووجه ضعف التحرير فيه: أن قوله (دون التَّعبُّدِ): محتمل لنفي ثبوت التَّعبُّدِ، ونفي اعتبار التَّعَبُّدِ، وإذا حمل على الاحتمال الثاني تناقض المعنى لتصريحه بعده بقوله: "فلا بدَّ فيه من اعتبار التَّعبُّدِ".

لكن يجاب عن ذلك بأنه يتعين حمله على نفي الثبوت لا نفي الاعتبار، ويكون مراده من العبارة: بيان أن الأحكام التي ثبتت شَرْعًا أصالة التَّعْلِيل فيها، تجب -مع المعقولية- مراعاة حقوق الله تعالى فيها، وذلك معنى التَّعبُّدِ فيها.

الموضع الثاني: قوله: (فلا بُدَّ فيه من اعتبار التَّعبُّدِ):

ووجه ضعف التحرير فيه: أن الشاطبي لم يبين المقصود من التَّعبُّدِ في هذا الموضع؛ إذ قد يرد التَّعبُّدِ بمعنى عدم معقولية المعنى الخاص المانع من القياس والتفريع.

ويرد بمعنى أن لله تعالى حقًّا في الحكم، يثاب المكلف على مراعاته و قصده بالفعل، ويستحق العقاب على تركه، وهذا المعنى لا يمنع القياس والتفريع في الجملة.

ويجاب بأن افتقار العبارة في هذين الموضعين إلى التنبيه ليس بافتقار لازم؛ إذ هو مجرد زيادة تفسير، والمقصود ظاهر بدونه.

وعمومًا فمقصود الشاطبي -في هذه النقاط الأربعة كُلِّهَا- ظاهرٌ من مجموع كلامه، وبسبب اتِّضاحه اهتدى إلى فهم المقصود المعلِّقُ المفسِّرُ والمعقِّبُ المؤاخذُ.

وأما كلام ابن عاشور فلا إخالُ أن مراده هو: ما تتبعه تلميذُه في هذه النقاط الأربع؛ لأنها شكلية لا يناسب الوصف بعدم التحرير، وعدم الاتِّجاه، لكن كما جاءت مؤاخذة ابن عاشور مجملة، فالأحسن أن يكون الجواب عليه مجملاً؛ لئلا نقوِّله مالم يَقُلْهُ.

لكن يقال: بأن الوصف بعدم التحرير والاتّجاه إن كان المقصود به التطويل والتكرار، فذلك أمر شكلي تأليفي، والخطب فيه هيِّن.

وإن كان المقصود به عدم وجاهة رأي الشاطبي في موضوع التَّعبُّدِ فذلك ممنوعٌ؛ لأنه تقرير قَوِيٌّ موافقٌ لما قرَّره كبار الأصوليين والفقهاء؛ وموافق للأدلة الشرعية في التفريق بين بابي العبادات والمعاملات في جعل الأصل في الأول التوقيفَ والتَّعبُّدَ، والأصل في الثاني التَّعْلِيلَ.

ولا يوجد -كذلك- كبير فَرْقٍ بين تقريرات الشاطبي في التَّعبُّدِ وبين أفكار ابن عاشور فيه؛ لذلك أجزم أن كلام ابن عاشور راجع إلى الاحتمال الأول، وهو التكرار الحاصل في بعض مباحث الشاطبي.

ولابن عاشور عدَّة مواقف نقدية على الشاطبي في موضوع المقاصد والتَّعْلِيل والتَّعبُّدِ، منها هذا الموضع، وهي تستحق الوقوف معها بالعلم والإنصاف؛ ليتبين المحق منهما من المخطئ.

المؤاخذة الثانية: أُوخِذَ عليه في جعله التَّعبد أصلاً في باب العبادات مع تصريحه بأن الشريعة كلها جاءت لمصالح الأنام، وقيامه بتعليل جملةٍ من العبادات المحضة، وذلك ضربٌ من التناقض يقتضي ضعف القول بأصالة التَّعبُّدِ فيها.

وأجيب بأن مدار التَّعبُّدِ عند الشاطبي على خفاء الحكمة الخاصة (الْعِلَّة القياسية المناسبة) وذلك غالبٌ في باب العبادات، والمعاني الظاهرة التي استدل المخالف للدلالة على غلبة التَّعْلِيل في العبادات معان كلية، وذلك لا يعارض ظهورُها غلبةَ تعبدية أحكام العبادات.

المؤاخذة الثالثة: أوخذ عليه اعتباره التَّعبُّدَ في تشريع المعاملات وغيره مما ثبتت فيه أصالة اعتبار المعاني.

وأجيب: بأن التَّعبُّدَ: بمعنى عدم معقولية المعنى الخاص، أو بمعنى وجوب مراعاة حق الله تعالى فيه ثابتٌ فيها بدلالة الوقوع، وسيأتي بيانه(١).

العلم الخامس: محمد الطَّاهر ابن عاشور:

يعتبر ابن عاشور الرَّجُل الثَّالث من كبار المهتمِّين بموضوع التَّعبُّدِ بعد الجويني والشاطبي؛

---

(١) ينظر: مسألة دخول التعبد في تشريع المعاملات في (ص:٣٧٣).

إذ قد جَعَلَ التَّعَبُّدَ النَّحْوَ الخامس من الأنحاء الخمسة لتصرُّفات المجتهدين بفقههم في الشريعة[١]، ووصفه بأنَّه "مَظْهَرُ حَيْرَةٍ"[٢].

ولابن عاشور مباحث مهمَّة في موضوع التَّعبُّدِ، يمكن تلخصيها في النقاط التالية:

أولا-إقراره بأنَّ الحكم الشرعي منقسم إلى مُعَلَّلٍ وتَعَبُّدِيٌّ ومتردد بينهما، فقال: "وجدنا الفقهاء الذين خاضوا في التَّعْلِيل والقياس قد أوشكوا أن يجعلوا تقسيم أحكام الشريعة بحسب تعليلها ثلاثة أقسام:

١- قسم مُعَلَّل لا محالة: وهو ما كانت علَّته منصوصة أو مومًا إليها، أو نحو ذلك.

٢- وقسم تعبدي محض: وهو ما لا يهتدى إلى حكمته.

٣- وقسم متوسط بين القسمين: وهو ما كانت علته خفية، واستنبط له الفقهاء علة، واختلفوا فيه، كتحريم ربا الفضل في الأصناف الستة، وكمنع كراء الأرض على الإطلاق عند القائلين بالمنع على الإطلاق من الصحابة والتابعين"[٣].

ثانيًا: يرى ابن عاشور أن المعاني المستفادة من الأحكام قسمان: معانٍ مُؤَثِّرة، ومعانٍ غير مؤثرة، وأن المؤثرة هي التي تعلل بها الأحكام وتبنى عليها القياس وغيره من وظائف الاجتهاد، وأن موجب التَّعبُّدِ خفاءها على المجتهد.

وأما غير المؤثرة (الأمور الوهمية) فلا يجوز التمسك بها في مجال الاجتهاد، ولكن يجوز الاستعانة بها في المواعظ والإرشاد ترغيبًا وترهيبًا، فتكون خادمة لمقاصد الشريعة في هذه الناحية حين يتعذَّر غيرها، ولا يتعدى بها إلى بناء الأحكام عليها، وظهورها لا ينافي التَّعبُّدَ، ولا يجعل الحكم معلَّلاً تَعْلِيلاً اجْتِهَادِيًّا[٤].

---

(١) ينظر: مقاصد الشريعة (٣/٤٠).

(٢) ينظر: المصدر السابق (٣/٥١).

(٣) المصدر السابق (٣/١٥٠-١٥١).

(٤) ومما يدلُّ على أن المعاني غير المؤثرة لا تندفع بها صفة التعبد عن الحكم عنده أنه علل مشروعية التيمم في (تفسيره) بحكمة من هذا النوع، ثم ذكر هنا في (مقاصده) أن هذا النوع من التعليل لا يندفع به التعبد في مجال الاجتهاد، وجعل التيمم من مثاله، قال: "وقد تأتي أحكام منوطة بمعانٍ لم نجد لها متأولا إلا أنها أمور وهمية، مثل استقبال القبلة في الصلاة، ومثل التيمم، واستلام الحجر الأسود، فعلينا أن نثبتها كما هي، ونجعلها من قسم

←

وذكر أن التفرقة بين المقامين: مقام الاجتهاد ومقام الوعظ والإرشاد مهمٌّ وجدير بالاهتمام، فقال: "فعلى الفقيه أن يعرف الفرق بين المقامين، فلا يذهب يفرع على تلك المواعظ أحكامًا فقهية، كمن توهَّم أن الصائم إذا اغتاب أحدًا أفطر؛ لأنه قد أكل لحم أخيه.

وقد تكون الوهميَّات في أحوال نادرة مستعانًا بها على تحقيق مقصد شرعي حين يتعذَّر غيرها، ولعلَّ ما ذكرنا من التيمم والاستقبال يرجع إلى ذلك، فتنفطن له"(١).

ثالثًا: يرى ابن عاشور أن الأصل في الأحكام التَّعْلِيل، وأنَّ التَّعَبُّدَ إن كان لا بُدَّ منه فليكن في باب العبادات، وأن المنبغي أن لا يقع دعوى التَّعبُّدِ في باب المعاملات، بل يتأكَّد استصحاب التَّعْلِيل فيه ما أمكن.

قال: "وجملة القول: أن لنا اليقين بأن أحكام الشريعة كلها مشتملة على مقاصد الشارع، وهي حكم ومصالح ومنافع، ولذلك كان الواجب على علمائها تعرُّف علل التشريع ومقاصده ظاهرها وخفيها"(٢).

وقال -أيضًا-: "وإذا جاز أن نثبت أحكامًا تعبدية لا علة لها ولا يطلع على علتها، فإنما ذلك في غير أبواب المعاملات المالية والجنائية، فأما هذان فلا أرى أن يكون فيهما تعبدي، وعلى الفقيه استنباط العلل فيها"(٣).

وبنى على ذلك دعوته العلماء إلى الاجتهاد في طلب المعاني في أبواب المعاملات، وترك دعوى التَّعبُّدِ فيها، وعلل ذلك بأنَّه سبيل من سبل رفع الحرج عن الأمة في معاملاتهم.

فقال: "وكان حَقًّا على أئمة الفقه أن لا يساعدوا على وجود الأحكام التَّعَبُّدِيَّةِ في تشريع المعاملات، وأن يوقنوا بأن ما ادعي التَّعَبُّدُ فيه منها، إنما هو أحكام قد خفيت عللها أو دقَّت.

→

التعبُّدي الذي لا يصلح للكون مقصدًا شرعيًا، أو نتأولها بما سنقول". مقاصد الشريعة (١٧٥/٣)، ينظر: التحرير والتنوير (٦٨/٥-٦٩).

(١) مقاصد الشريعة (١٧٥/٣).

(٢) المصدر السابق (١٥٩/٣).

(٣) المصدر السابق مع الصفحة نفسها.

فإن كثيرًا من أحكام المعاملات التي تلقاها بعض الأئمة تلقي الأحكام التَّعَبُّدية قد عانى المسلمون من جرائها متاعب جمَّة في معاملاتهم، وكانت الأمة في كبد على حين"[(١)].

والتَّعبدُ الذي حرص ابن عاشور كل الحرص على رفعه من تشريع المعاملات هو التَّعَبُّد: بمعنى عدم معقولية الْعِلَّة المؤثرة مع أنه لا يقول بأن التَّعَبُّدَ مرتفع عنها مطلقًا، بل قد أقرَّ بوقوع بعض صور التَّعَبُّدِ فيها، ومنها على سبيل المثال: مقادير الفرائض، ولقد ذكر أنها"مثبتة بنص القرآن متلقَّاةٌ عند الأمَّة تلقي التَّعَبُّديِّ"[(٢)].

رابعًا: رغم صيرورة ابن عاشور إلى القول بأصالة التَّعْلِيل والقياس في جميع الأحكام الشرعية، إلا أنه يرى أن القياس ممتنع في أصول العبادات وحكى الاتفاق على ذلك[(٣)]، وأن القياس في باب العبادات قليلٌ، وعلَّل قلَّته فيها بأنَّها مبنية على مصالح قارَّة، وهذا وجهٌ زائدٌ على مذهب من يعلِّلُ ذلك بكثرة التَّعَبُّداتِ فيها.

قال: "الأصل في الأحكام الشرعية كلها قبول القياس عليها، ما قامت منها معان ملحوظة للشارع، فيجب أن تكون أنواع الأحكام التي لا يجري في مثلها القياس قليلة جدًا...ومن أجل ذلك اتفقوا على امتناع القياس في إثبات أصول العبادات"[(٤)].

وقال -أيضًا-: "قد تتبعت تفريع الشريعة في زمن الرسول ﷺ فوجدت معظمه في أحكام العبادات، حتى إنك لتجد أبواب العبادات في مصنفات السنة هي الجزء الأعظم من التصنيف بخلاف أبواب المعاملات، وذلك لأن العبادات مبنية على مقاصد قارة، فلا حرج في دوامها ولزومها للأمم والعصور إلا في أحوال نادرة تدخل تحت حكم الرخصة.

فأما المعاملات فبحاجة إلى اختلاف تفاريعها باختلاف الأحوال والعصور، فالحمل فيها على حكم لا يتغير حرج عظيم على كثير من طبقات الأمة، ولذلك كان دخول القياس في العبادات قليلا نادرًا، وكان معظمه داخلا في المعاملات"[(٥)].

خامسًا: يذهب ابن عاشور إلى أن الحكم على بعض النصوص بالتَّعَبُّدِ قد يكون نسبيًّا

---

(١) المصدر السابق (١٥٥/٣).

(٢) مقاصد الشريعة (١٥٤/٣).

(٣) ينظر: التوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب التنقيح (١٨٩/٢).

(٤) مقاصد الشريعة (٣١٥/٣).

(٥) المصدر السابق (٣٨٩/٣).

إِضَافِيًّا يختلف من عالم إلى آخر، ومن زمان لآخر، فما يخفى وجهه على عالم قد يظهر لغيره، وما تغيب علّته في زمان قد يظهر في غيره؛ لتجدد وسائل البحث فيه.

وينبني على ذلك أنه يجب على المجتهد بذل قصارى جهوده في البحث عن علة الحكم ومعناه المؤثر، والتَّأكُّد من عدم ظهوره قبل الحكم بتعبديَّته، كما يجب عليه أن يباحث غيره من العلماء قبل ذلك لما سبق أن ما يخفى على عالم قد يظهر لغيره.

فقال: "وجملة القول: أن لنا اليقين بأن أحكام الشريعة كلها مشتملة على مقاصد الشارع، وهي حكم ومصالح ومنافع، ولذلك كان الواجب على علمائها تعرُّف علل التشريع ومقاصده ظاهرها وخفيها.

فإن بعض الحكم قد يكون خفيًّا، وإنَّ أفهام العلماء متفاوتة في التفطن لها، فإذا أعوز في بعض العصور الاطِّلاع على شيءٍ منها، فإن ذلك قد لا يعوز من بعد ذلك؛ على أنَّ من يُعوزه ذلك يحق عليه أن يدعو نُظَراءه للمفاوضة في ذلك مشافهة ومراسلة؛ ليمكن لهم تحديد مقادير الأحكام المتفرعة من كلام الشارع"(١).

سادسًا: إنَّ من زيادات ابن عاشور في موضوع التَّعبُّدِ إشارته إلى مبحث يمكن أن يعنون له بـ(طرق التثبت من تعبدية الحكم) أو (موجهات الحكم التَّعَبُّديِّ)، وذكر من ذلك عدو موجهات، منها ما يلي:

١- الاهتمام التام بطلب الْعِلَّةِ وبذل قصارى الجهد في ذلك.

٢- مراسلة أهل العلم والأقران للتثبت من كون الحكم من قبيل التَّعَبُّديَّاتِ.

٣- جمع جميع الروايات الواردة في خصوص الحكم الذي ادعي فيه التَّعَبُّدُ؛ للتحقق من كونه ثابتًا بصفة التَّعَبُّدِ.

٤- اعتبار العوائد الغالبة في القبائل وقت التشريع؛ لأن معنى الحكم قد تكون تابعًا للعرف والعادة(٢).

سابعًا: لَخَّصَ ابن عاشور واجب الفقيه إزاء الحكم التَّعَبُّديِّ -عند التَّحقُّق من تعبديته- لَخَّصَه في المحافظة على صورته بلا زيادة ولا نقصان، وعدم تضييع تعبديته.

---

(١) مقاصد الشريعة (٣/١٥٩).

(٢) مقاصد الشريعة (٣/٢٦٩،١٥٦).

وعبارته أجمع من قول بعض الأصوليين (لا يقاس عليه) أو (يختصُّ بمورده)؛ لأن تخصيص الحكم بمورده أو عدم القياس عليه لا تلزم منه المحافظة على صورته[1].

وبين مِثَالاً لهذا الطريق في التعامل مع الحكم التَّعَبُّدِيِّ -وهو المحافظة على صورته وعدم تضييع تعبديته- من فقه الصحابة -رضوان الله عليهم أجمعين-، فقال: "ومثال ذلك كله يتضح في مسألة العول في الميراث، فمقادير الفرائض مثبتة بنص القرآن، متلقّاة عند الأمة بتلقي التَّعَبُّدي؛ لأن الله أمر بذلك في قوله: ﴿ءَابَآؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿١١﴾﴾[النساء: ١١].

فلم يسغْ لنا زيادة في المقدار ولا نقص على حسب زيادة النفع أو البر أوالصِّلة، وقلة ذلك، ثم لما نزل بالمسلمين حادث ميراث كانت فرائض أصحاب الفرائض فيه أكثر من المال الموروث، وكان ذلك في زمن عمر، لم يتأخَّرْ عمر عن استشارة الصحابة، وعن إعمال الرأي والتَّعْلِيل في تلك المقادير بطريقة العول.

وتلك قضية امرأة ماتت وتركت زوجها وأمها وأختها، فأشار العباس[2]، أو علي بن أبي طالب وقال: (أرأيت لو أن رجلاً مات، وعليه لرجال سبعة دنانير، ولم يخلف إلا ستة دنانير، أليس يجعل المال سبعة أجزاء ويدخل النقص على جميعهم).

فصوَّبه عمر، ومن حضر من أصحاب رسول الله ﷺ، فها هنا نراهم قد احتفظوا على معنى التَّعَبُّدِ في أصل إعطاء الجميع على نسبة واحدة، وفي عدم إهمال البعض من الورثة، ولكنهم لم يحتفظوا على معنى التَّعبد في المقادير لتعذر ذلك، فأدخلوا التَّعْلِيل في هذا المكان خاصة.

وكان عبد الله بن عباس يرى خلاف ذلك ويقول: من باهلني باهلته[3]، إن الذي

---

(١) المصدر السابق (٣/١٥٩).

(٢) هو: الصحابي الجليل عم النَّبِيِّ ﷺ عباس بن عبد المطلب بن هاشم (ت:٣٢هـ). ينظر: الاستيعاب (٢/٨١٠)، الإصابة (٣/٦٣١).

(٣) المباهلة هي الملاعنة، وهي أن يدعو كلٌّ واحدٍ على الآخر، ويلعن كل واحد الآخر. ينظر: كتاب العين (ص: ٩١)، المصباح المنير (١/٦٤).

أحصى رمل عالِج عَدَدًا (يعني الله تعالى) لم يجعل للمال نِصْفًا ونِصْفًا وثُلُثًا، لم يجعل في الأجزاء نصفين وثُلُثًا.

وقال: إن النقص يدخل على الأخت من مقدار فرضها؛ لأنها أضعف من الزوج، ومن الأم؛ لأنها تنتقل من أن تكون ذات فرض إلى أن تكون من العصبة، أي من البنات.

فأبى ابن عباس من إدخال التَّعْلِيل، ومن نقص فرضي الأم والزوج، وجعل الأخت تأخذ البقية بطريقة أن المال قد نفد، فلم يعمل التَّعْلِيل هنا، ولكنه أعمل شيئًا من الترجيح بالتنظير"(١).

هذا مُوجَزُ رأي ابن عاشور في موضوع التَّعَبُّدِ، وهو آخر من أردنا تقديم تقرير عنه في خصوص موضوع التَّعَبُّدِ.

وقبل الانفصال عن هذا المبحث، ينبغي الإشارة إلى أنني طالعت قدرًا لا بأس به من كتب الحنفية، فتقرَّر عندي -نتيجةَ المطالعة- إنهم أقلُّ المذاهب التفاتًا إلى التَّعَبُّد؛ لذلك لم أظفر بمن يمكن أن يتكوَّن تقريرٌ من مادته الفقهية أو الأصولية في خصوص موضوع التَّعَبُّد.

وقد انتهى بهذا ما قصدنا بيانه من تعريف الحكم التَّعَبُّديِّ ووقوعه ونشوؤه في الشريعة، وسنتناول في الفصل القادم محدِّدات مسار الحكم التَّعَبُّديِّ من أسباب، وشروط ونحوها.

---

(١) مقاصد الشريعة (٣/١٥٤-١٥٥).

الفصل الثاني: محددات مسار التّعبُّد

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: مجالات التّعبُّدِ وطرق الكشف عنه

المبحث الثاني: أسباب التّعبُّدِ وموجهاته وشروط دعواه

المبحث الأول: مجالات التَّعبُّدِ وطرق الكشف عنه

وتحته مطلبان:

المطلب الأول: مجالات التَّعبُّدِ في الأحكام الشرعية

المطلب الثاني: طرق الكشف عن التَّعَبُّدِ

تمهيد لمسألة مجالات التَّعَبُّدِ:

إنَّ الْعِلَّةَ كما تخفى في الحكم الشَّرْعيِّ فكذلك تخفى في غيره، ولقد أشار القرافي إلى ذلك بقوله: "اتَّفَقَ العقلاء على التَّعْلِيلِ في الإلهيَّات، والطبيعيَّات، والعقليَّات مع ما فيها مِمَّا لا تهتدي إليه العقول"(١).

وقال ابن العربي: "اعلموا -وفَّقكم الله- أنَّ الأحكام العقلية والشرعية على قسمين: منها ما يُعَلَّلُ، ومنها ما لا يُعَلَّلُ"(٢)، وذكر مثلَه الغزالي(٣)، وابن برهان(٤).

وقد وُجِدَت في أفعال الله تعالى أمورٌ لم تهتد العقول إلى وجه الحكمة فيها، بل ربما يُخَيَّلُ للناظر أنها مخالفة لقضايا العقول المعلومة، وليست كذلك، بل لله تعالى في كُلِّ ما يأتي ويذر حكمة بالغة، لكنَّ "شأن الرَّبِّ أعظم من أن يَطَّلِعَ كُلُّ وَاحِدٍ من خَلْقِهِ على تفاصيل حِكْمَتِهِ"(٥).

وإذا تبيَّنَ أنَّ موارد غير المعقولية مختلفةٌ، فإنه يلزم من ذلك تحديد موضوعه في هذا البحث.

والذي ثبت نتيجة استقراء تصرفات الأُصُولِيِّين والفقهاء أنهم إذا أطلقُوا مُصْطَلَحِ (التَّعَبُّدِيِّ) فإنَّهم يجعلونه مَحْمُولاً أوصِفَةً يكون موضوعُه أو موصوفُه: الحكمَ الشرعيَّ وما يتعلَّق به من العوارض والتخصيصات.

فيجعلونه مَحْمُولاً في مثل قولهم: نقض الوضوء بأكل لحم الجزور تَعَبُّدِيٌّ على مشهور مذهب الحنابلة.

وَصِفَةً في مثل قولهم: الحكم التَّعَبُّدِيُّ لا يجري فيه القياس.

وعوارض الحكم: هي صفاته الخاصة: كوقته، ومكانه، وقدره، وغيرها من التخصيصات التي تكون جُزْءً، أوصِفَةً، أو هيئة لا يتعيَّنُ حقيقة ذلك الحكم بدونها.

---

(١) نفائس الأصول، القرافي (٣٣٢٧/٧).

(٢) المحصول في أصول الفقه (ص١٣٢).

(٣) ينظر: المنقذ من الضلال (ص:٨٦-٨٧).

(٤) الوصول إلى الأصول (٢٣٦/٢).

(٥) ينظر: شفاء العليل، ابن القيم (٦٠٥/٢).

وبهذا يُعْلَمُ انحصارُ مورد التَّعبُّدِ الأُصُولِيِّ في الحكم الشرعي وعوارضه، ولا يَضُرُّ وروده بغير لفظ الحكم؛ إذا العبرة بالحقائق والمعاني لا بالألفاظ والمباني.

ولفظ الحكم: جنْسٌ، يشملُ الْحُكْمَ التَّكْلِيفيَّ والْوَضْعِيَّ على حَدٍّ سواء، بشرط ثبوته بالنص أو الإجماع، وليس المقصودُ مُطْلَقَ الحكم الشَّرْعيِّ؛ لأنَّ الفرع الذي هو نتيجة القياس المختلف فيه، لا يكون إلا مُعَلَّلاً؛ إذ ثبوته فرعٌ لمعقولية أَصْلِهِ وإدراكِ الْعِلَّة فيه، فلا يتصوَّر أن يكون الفرع الثابت بالقياس المختلف فيه تَعَبُّديًّا.

ويُحترز بالحكم الشَّرْعيِّ عن أفعال الله تعالى والأحكام العقلية والعادية التي لا يعقلُ معانيها؛ فعدم معقولية الْعِلَّةِ في بعضها لا يكسوه صفة التَّعبُّدِ في الاصطلاح الأُصُولِيِّ.

والحاصل: أنَّ مجال البحث في موضوع التَّعبُّدِ الأُصُولِيِّ هو الحكم الشَّرْعيُّ، وبالتالي سيكون النظر في المبحث القادم في الأحكام الشَّرعية الثابتة بالنصوص الشرعية التي يكثر ورود عدم المعقولية فيها.

المطلب الأول: مجالات التَّعبُّدِ في الأحكام الشرعية

إنَّ هذا المطلبَ سَيَتِمُّ تناولُه من خلال فرعين، أولهما لبيان المقصود بمجالات التَّعبُّدِ، والثاني في سرد مجالات التَّعبُّدِ، وذلك فيما يلي:

الفرع الأول: بيان موجز عن مجالات التَّعبُّدِ

إن الكلام عن مجالات التَّعبُّدِ يقتضي تناول العناصر التالية:

أ- التعريف بمجالات التَّعبُّد:

المجال: هو الموضع، والموقع، والمظنة، وكُلُّ هذه الألفاظ أطلقت على الترادف في كلام الباحثين للدلالة على مواقع التعبُّدِ في الأحكام الشرعية.

المراد بمجالات التَّعبُّدِ: المواضع التي يَغْلِبُ على أحكامها عدم المعقولية، بحيث يُعْلَمُ أو يُظنُّ أنَّ الحكم الوارد فيها تَعَبُّديٌّ بمجرد وروده فيها.

وأضيف لفظ المجالات إلى التعبُّدِ؛ للإشعار بأن التعبديات ترد فيها بكثرة، من دون نفي ورود المعللات فيها على الندرة بالاعتبار والحيثية.

واعتبارُ مَوْضِعٍ بأنه من مجالات التُّعبُّدِ ناتجٌ من كثرة خفاء الْعِلَّةِ فيه وغلبته، والظنون تختلف قوة وضعفًا، وتختلف كذلك من شَخْصٍ لآخر؛ فقد يَحْكُمُ عَالِمٌ على مَجَالٍ مَا بأنه من مجالات التَّعبُّدِ، ويخالفه فيه غيره.

والتعبُّدُ عَارِضٌ من عوارض الْفُهُومِ والْعُقُولِ -لا صفة ذاتية للحكم الشرعي- يغلبُ في بعض المسائل الْفِقْهِيَّة، ويَقِلُّ في بعض آخَرَ، فما كثر فيه التعبُّدُ وغَلَب فهو الموسوم بـ(بمجال التعبُّدِ)، وليس حُكْمًا على كُلِّ ما ورد في ذلك المجال بالتعبدية.

ب- أهمية معرفة مجالات التَّعبُّد:

إنَّ الإلمام بمواقع التَّعَبُّدات في الأحكام الشرعية لَمِنَ الأهمية بِمَكَانٍ؛ لأنَّه يحدِّدُ المسار الصَّحيح للاجتهاد بالمعنى والقياس، ويُسَاعِدُ على تجنُّب تنزيل الاجتهاد التَّعْلِيليِّ في غير موضعه، أو حظره في موضع يقتضيه؛ لأنَّ الشريعة الإسلامية شريعةُ حِكْمةٍ وعَدْلٍ، سوَّت بين كُلِّ ما تحققَّت المماثلة الشرعية بينه، وفرَّقت بين كُلِّ المختلفات في المعاني الْمُؤَثِّرة.

ولقد أشار بعض العلماء إلى صعوبة التمييز بين مواضع التَّعبُّدِ ومجاري التَّعْلِيلِ، وحَثَّ آخرُ على الاجتهاد في التعرف على مواضع التَّعبُّدِ حتى لا يُدَّعَى التَّعبُّدُ في القواعد التي يكون معاني أحكامها معلومة على القطع أو الظن المعتبر، أو يُدَّعَى التَّعْلِيلُ في القواعد التي لا يكاد تظهر فيها معانٍ صالحة للاعتماد في وظائف الاجتهاد؛ تجنُّبًا لما يمكن أن يترتب على ذينك من مُنَاقضةٍ لمقصود الشارع الحكيم في وضع شريعته المباركة(١).

قال الجويني: "إن تقدير التَّعبُّدِ مع ما تمهد من الحكمة يناقض الحكمة المرعيَّة في العصمة، فليفهم الفاهم مواقع التَّعبُّدِ"(٢).

وقال أبو الحسن الأبياري: "على العالم أن يعرف الموضع الذي يجري فيه التَّعبُّدُ، من الموضع الذي لا يجري فيه"(٣).

ج- فائدة معرفة مجالات التَّعَبُّد:

إنَّ لمعرفة مجالات التَّعبُّدِ فائدتين كبيرتين:

الفائدة الأولى: حصول الطمأنينة والثقة بنتيجة البحث عن الْعِلَّة:

وذلك أنَّ الناظر إذا بذل جهدَه في البحث عن عِلَّةِ حُكْمٍ ما بجميع طرق الكشف، في مَجَالٍ يغلب التَّعبُّدُ على أحكامه، ولم يَطَّلِعْ على معنى صَحيحٍ فيه تحصَّلَت له الطمأنينة والظنُّ الغالب بنتيجة حكمه، وأنَّ ذلك الحكم من نَوْعِ ما لا يعلَّلُ؛ لأنَّ النظير يأخذ حكم نظائره في الغالب.

الفائدة الثانية: الأخذ بالاحتياط وترك الالتفات إلى المعاني الضعيفة في مجالات التَّعَبُّدِ:

وذلك أَنَّ الأحوط في المجال الذي يغلب عليه التَّعبُّدِ- تركُ السعي فيه بالْخَطْوِ الواسع بالعلل، وترك الالتفات فيه إلى المعاني الضعيفة؛ لتكون عِلَّة المجتهد على حالٍ من القوَّة تدفعُ احتمال التَّعبُّدِ عن الحكم بقوَّتها؛ لذا صرَّحوا بأنَّ المعاني في باب العبادات يجب أن تكون قويَّة ظاهرة؛ لكون الأصل في العبادات الاحتياط والتَعَبُّدَ والتوقيف(٤).

---

(١) ينظر: القواطع في أصول الفقه، ابن السَّمْعاني (١٠٩٢/٣).

(٢) البرهان (٧٨٥/٢-٧٨٧).

(٣) التحقيق والبيان (٣٣٤/٤).

(٤) شفاء الغليل، الغزالي (ص:٩٦).

د- خلافُ العلماء في وجود مجالات للتعبُّد:

ذكر الجوينيُّ، والأبياري، والشَّاطبي خِلافًا بين الحنفية وغيرهم في وجود جملةٍ من الأحكام يغلب عليه عدم المعقولية، إلا أنَّ هؤلاء جعلوا محلَّ النِّزَاع بين الحنفية والجمهور في باب العبادات، ونحلوا إلى الحنفية أصالةَ التَّعْلِيل في جميع الأحكام الشرعية[١].

قال الجويني: "وأبو حنيفة ساوى بين المعاملات والمناكحات والتكبير والعبادات والقرآن المعجز المنزل من ربِّ السموات والأرض"[٢].

يقصد الجويني بذلك أنَّ أبا حنيفة ساوى بين العبادات وغيرها من الأبواب في أصالة التَّعْلِيل.

وجعل أبو الحسين البصري -ومن تبعه فيه- محلَّ ذلك بين الحنفية وغيرهم: في أصول العبادات والحدود والكفَّارات والرُّخص ونحوها مما منع الحنفية إثباها بالقياس بسبب خفاء مصالحها، أو الجهل بمقدار المصلحة الصالحة للقياس[٣].

والحاصل من هذين النقلين: أن الحنفية ساووا بين العبادات وغيرها في أصالة التَّعْلِيل، إلا ما منع مانع من تعليله تَعْلِيلاً قياسيًّا، كالحدود والكفارات والرخص ونحوها، والجمهور ادعوا غلبة التَّعبُّدِ في العبادات، وقالوا بأصالة التَّعْلِيل في غيرها.

فإذًا، يوجد في أصول كُلٍّ من الحنفية والجمهور ما ليس التَّعْلِيل لأجل الاجتهاد أَصْلاً فيه.

هـ- مستند تحديد مجالات للتَّعبُّدِ:

ومن المعلوم بالنظر في صنيع الأُصُولِيِّين في هذه المسألة أنَّ تخصيصَ مواضع معيَّنة لتكون مجالات للتعبُّدِ حصل نتيجةً للنظر والاستدلال والسبر عند الجميع.

ويدلُّ على ذلك ما يلي:

١- تصريح بعض الأُصُولِيِّين بأن الاستدلالَ بالتَّعبُّدِ أو بغلبة التَّعبُّدِ على بعض الأصولِ ثابتٌ نتيجةَ الاستقراء مع دلالةِ أَدِلَّة أخرى من قبل الحنفية في الحدود والكفارات والرُّخَص، ومن قبل الجمهور في العبادات أو في أصول العبادات[٤].

---

(١) ينظر: المعتمد (٢/٢١٤، ٢٦٥)، مغيث الخلق، الجويني (ص: ٤٣)، الانتصار في المسائل الكبار (١/٢٦٤، ٢/١٧٩، ١٨٣، ١٨٧)، التحقيق والبيان (٣/١٣٠)، مجموع الفتاوى (١/١٣٧)، الموافقات (٣/ ١٣٨).

(٢) مغيث الخلق (ص: ٤٣-٤٤).

(٣) ينظر: المعتمد (٢/٢٦٥).

(٤) ينظر: التحقيق والبيان (٣/١٢٩)، الموافقات (٢/٥١٣).

٢- إنَّ المعلوم أنَّ أُصولَ الحنفية مستفادة من استقراء فروع أئمتهم، وبالتَّالي لا يَصحُّ دعوى اكتفائِهم بدلالة الأَدِلَّة العامَّة -دون سَبْرٍ- على منع القياس في جملة منها.

٣- إنَّ الأصل عند كلٍّ من الحنفية والجمهور أن يُبْحث عن الْعِلَّة في كلِّ حكمٍ، ويقاس عليه إلى أن يمنع منه دليلٌ شرعي معتبر، أو تتعذَّرُ معرفة الْعِلَّة وتتحقَّقُ التَّعَبُّدية؛ وذلك لأن صحة القياس مبني على معرفة عِلَّة الأصل، وقيام الدليل على صحتها، وسلامتها مما يفسدها(١).

قال الإمام الْجَصَّاص: "كُلُّ حُكْمٍ ثبت وصحَّ من الوجوه التي ثبتت بها الأحكام، فجائز القياس عليه، إذا قامت الدلالة على وجود المعنى الذي هو علة للحكم فيه، سواءٌ كان ما فيه المعنى أصلا ثابتًا بتوقيف واتِّفاقٍ، أو بدلالة غيرهما"(٢).

وقال الإمام الجويني: "إن جرت مسالك التَّعْلِيل في النفي والإثبات أجرينا، وإن انسدَّت حَكَمْنا بنفي التَّعْلِيل، ولا يختصُّ ذلك بهذه الأبواب"(٣).

فعليه، إذا ورد منهم منعٌ من التَّعْلِيل والقياس في موضعٍ، دلَّ ذلك على وجود مانعٍ مستفادٍ من استقراءٍ صحيحٍ، سواء كان مع ذلك أدلة عامة أم لا.

وليس وجود مجالات التَّعبُّدِ ناتجًا من أنَّ ثَمَّة جملة من الأحكام في الشريعة، عُرِفَ من الأَدِلَّة العامَّة أنها لا تعقل معانيها، فامتنع استعمال القياس فيها تبعًا لذلك(٤)، بل الصحيح أنَّ هذا الصنف من الأحكام وجد عند الحنفية باستقراء المسائل جِنْسًا ونَوْعًا.

---

(١) ينظر: شرح اللمع، الشيرازي (٧٩٣/٢).

(٢) الفصول في الأصول (٢٨٢/٢)، وينظر: تقويم أصول الفقه، الدبوسي (٩٦/٣)، أصول السرخسي (١٤٦/٢-١٤٧)، ميزان الأصول (ص: ٦٢٧-٦٥٠).

(٣) البرهان (٥٨٨/٢)، وينظر: القواطع (٩١٤/٣)، المنخول (ص:٢٥٠)، ويقصد بالأبواب في عبارة الجويني، الأبواب التي منع الحنفية من جريان القياس فيها، وهي: (باب الحدود، والكفارات، والتقديرات، والرخص، وكل معدول به عن القياس).

(٤) يقارن بما في: المعتمد (٢٦٥/٢)، المحصول، الرازي (٣٤٩/٥)، حاشية التفتازاني على العضد (٢٥٦/٢)، الآيات البينات (١٢/٤).

الفرع الثاني: مجالاتُ التَّعبُّدِ ومظانُّه

بالنظر في كلام الأُصُولِيِّين المنثور في تقريراتهم الأُصُولِيَّة، وتطبيقاتهم الْفِقْهِيَّة ظهر لي أنهم يكثرون دعوى التَّعبُّدِ في جملة من المسائل، ومن ذلك تألَّف ما صحَّت تسميته بمجالات التَّعبُّدِ، ودونكم ما تيسَّر جمعُه منها:

المجال الأول: الأفعال التي تنشأ مصالحها من الطلب الشرعي فقط

يمكن إدراك ملامح تحديد مجالات التَّعبُّدِ في مسألة مشتركة بين علمي الكلام والأصول، وهي: (مسألة التحسين والتقبيح العقليين)، وخلاصة تصوير العلماء لهذه المسألة: أنَّ الأفعال قسمان:

القسم الأول: فِعْلٌ يُدركُ حُسنه وقبْحه بالعقل، وتحصل مصلحته ومفسدته من نفس الفعل، ولو لم يرد به الشَّرع؛ فإذا جاء الشرع به تكون مصلحته حينئذٍ من جانبين: جانب الشرع وجانب العقل، فيكون مما شهد به الشرع والعقل.

فهذا القسم لا يكون إلا مُعَلَّلاً؛ لظهور حكمته للعقلاء قبل الشَّرع؛ فورود الشرع به لا يكونُ مُبْطِلا أو مُخْفِيًا لمعناه، دَرْءً لتعارض العقل والنقل الصحيحين الصريحين.

القسم الثاني: فِعْلٌ لا يدركُ حسنه وقبحه قبل الشَّرْع، وهو نوعان:

النوع الأول: ما تنشأ مصلحته ومفسدته من طلب الشارع فقط، ولا يكون في الفعل الذي تعلَّق به الطلب أيُّ مصلحة أو مفسدة في نفسه.

وهذا النَّوْع لا يكون إلا تَعَبُّديًّا، وتنحصر حكمته في الظاهر في مصلحة الثواب ومفسدة العقاب.

النوع الثاني: ما تنشأ مصلحته ومفسدة من الفعل بعد ورود الشَّرع به، حتى لو فُعِلَ بدون أمر الشارع كان عبثًا.

وهذا النوع هو الذي يغلب عليه وصف التَّعَبُّدِ، وقد يكون معلَّلاً، وتعليله يختلف قوّة وضعفًا بحسب ظهور الحكمة فيها، قال ابن تيمية: "وهذا الذي يسمَّى تَعَبُّدًا في الغالب"[1].

(١) تنبيه الرجل العاقل على تمويه الجدل الباطل (١/١١٢).

ويستفاد من هذا العرض أنَّ من مجالات التَّعبُّدِ: الأحكامُ التي نشأت حكمتها من الفعل بعد ورود الشَّرع به، أو من الطلب الشرعي فقط.

وأما التي نشأتْ حكمتُه من مجرد الفعل، وظهرت حكمته للعقلاء قبل مجيء الشريعة فلا يكون تَعَبُّديًّا أبدًا(١).

المجال الثاني: الأحكام ذات المصالح التحسينيَّة

تنقسم المصالح المعتبرة في الشرع باعتبار قوتها وضعفها إلى ثلاث مراتب:

الأولى: الضرورية: هي الأمور التي لا بُدَّ منها لقيام الحياة للعباد، بحيث لو اختلَّتْ كلُّها أو بعضها لاخْتَلَّ نظام حياتهم وعمَّتها الفوضى.

الثاني: الحاجية: هي الأمور التي تسهّل للناس حياتهم، وترفع الحرج والمشقَّة عنهم؛ فإذا اختلَّت كلُّها أو بعضها وقعوا في الحرج ولحقتهم المشقة دون أن يختلَّ نظام حياتهم، كما في اختلال الضروريات.

الثالث: التحسينية: وهي الأمور التي تجمل بها الحياة وتكمل، وإذا فقدت لا يختلُّ من أجلها نظام الحياة كما في فقد الضروريات، ولا يلحقهم حرج ولا مشقة في عيشهم كما في فقد الحاجيات، بل تصير حياتهم غير طيِّبة، تنكرها الفِطَرُ السليمة، وتسقط في تقدير العقول السليمة(٢).

وطريقة ربط هذه المراتب الثلاث بمجال التَّعَبُّدِ: أنَّ ما كان من الضروريات والحاجيات لا تكاد تخفى وجوهها على العقلاء؛ لشدَّة ارتباطها بواقع حياة الناس، ومسيس حاجتهم إليها، فتكون معانيها لائحة، وعللها واضحة، فينتفي عدم المعقولية عن غالب أحكامها.

وأما الأحكام التي تكون مصالحها من قبيل التحسينات؛ فغالبها تفصيلاتٌ وتخصيصاتٌ، وهي التي تكثر وقوع التَّعبد فيها.

واعتبار الأمثلة المضروبة لهذه المراتب الثلاث عند الأُصُولِيِّين يجلِّي صحة هذا التقرير؛ إذ غالب أمثلة التحسينيات يضعف فيها المعاني، وأما الضرورياتُ سوى العباداتِ، والحاجياتُ فإنها قائمة على معان ظاهرة جَلِيَّةٍ(٣).

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٨/٤٣٤)، حجة الله البالغة (٢/٣٧٥).

(٢) أصول الفقه الإسلامي، شلبي (ص: ٥١٣-٥١٦)، الموافقات (٢/١٧-٢٣).

(٣) ينظر: التحقيق والبيان (٣/١١٦).

والقول بأن التحسينات هو المواضع التي تضعف فيها المعاني إلى درجة الخفاء -تقريرٌ لإمام الحرمين يقول فيه: "قد مهدت أنَّ القوانين المبنيَّةَ على المكارم الكليَّة لا يجري فيها تمهيدُ أصلٍ قياسًا على أصلٍ، وإنما الأقيسة في الأصول إذا لاحت المعاني، وإنما تظهر المعاني في الضّرورات والحاجات...

والذي نختتم به الكلام أنَّ أصلين[1] مستندهما المحاسن والمكارم لا تشبه فروعُ أحدِهما فروعَ الثاني من جهة تعلّق كلٍّ واحدٍ بأمرٍ غَيْبِيٍّ لا يضبطه الفكرُ إذ لا يجري كل مقصود في الغيب على قضية واحدة"[2].

المجال الثالث: الأحكام المدنية باعتبار غلبة الضبط والتقييد عليها

إنَّ الأحكام الشرعية تنقسم باعتبار المكية والمدنية إلى قسمين:

أحدهما: الأحكام المكيَّة: وهي الأحكام التي شرعت قبل هجرة النَّبيِّ ﷺ إلى المدنية.

الثاني: الأحكام المدنيَّة: وهي الأحكام المشروعة بعد هجرة النَّبيِّ ﷺ إلى المدينة.

ولقد أشار الشَّاطبيُّ إلى ارتباط مجال التَّعبُّدِ بهذا التقسيم، ووضَّح وجه ذلك لما تعرَّض لوضع ضابطٍ كلِّيٍّ يصلح أن يكون دليلاً لتمييز النصوص التَّعبُّدية من النصوص المعلَّلَةِ.

فقال: "كُلُّ دَلِيلٍ شَرْعيٍّ ثبت في الكتاب مُطْلَقًا غير مُقَيَّدٍ، ولم يجعلْ لــه قــانونٌ ولا ضابطٌ مخصوصٌ؛ فهو راجع إلى معنى معقول، وُكِّلَ إلى نظر المكلف.

وهذا القسم أكثر ما تجده في الأمور العادية التي هي معقولة المعنى؛ كالعدل، والإحسان، والعفو، والصبر، والشكر في المأمورات، والظلم، والفحشاء، والمنكر، والبغي، ونقض العهد في المنهيات.

وكلُّ دَلِيل ثبت فيه مُقَيَّدًا غير مُطلق، وجُعَلَ له قانونٌ وضابطٌ؛ فهو راجعٌ إلى معنى تَعَبُّديٍّ لا يهتدي إليه نظر المكلف لو وُكِّلَ إلى نظره؛ إذ العبادات لا مجال للعقول في أصلها فضلا عن كيفيَّاتها، وكذلك في العوارض الطارئة عليها؛ لأنها من جنسها.

---

(١) يقصد التحسيني الموافق للقياس، والمخالف له.

(٢) البرهان (٦٢١/٢)، وقد تعقَّبه الأبياري في التحقيق والبيان (٥٩٣/٣) في القول: إن المعاني لا تظهر في التحسينات والتزيينات، وبيَّن أنها تظهر فيها ظهورها في الضروريات والحاجيات، إلا أنها فيهما أظهر.

وأكثر ما يوجد في الأمور العبادية، وهذا القسم الثاني كثيرٌ في الأصول المدنية؛ لأنها في الغالب تقييدات لبعض ما تَقَدَّمَ إطلاقُه، أوإنشاء أحكام واردات على أسباب جزئية"[١].

وخلاصة هذا الضابط: أن المقيدات والمخصصات سواء كان تقييدها بشخص أو زمان أو مكان أوصفة أو غيرها هي مجالات التَّعَــبُّدات ومن أسبابها، وتغلب في الأحكام العبادية والمدنية، وأما المطلقات عن تلك القيود فهي مجالات المعقولية، وتغلب على الأحكام العادية والمكية.

المجال الرابع: العبادات أو أصول العبادات

العبادة التي تكون مجالاً لِلتَّعَبُّدِ هي: العبادة بمعناها الفقهي الخاص المنحصرة في الصـــلاة والزكاة والصوم والحج، وملحقاتها: كطهارة الحدث والكفارات.

إن هذه العبادات تعتبر مجالات للتعبُّدِ، وما يتمسَّك به العلماء في تعليل العبادات، إنَّما هو مَعَانٍ عامة في الغالب؛ فلا تقوى على إزالة غلبة التَّعبُّدِ عن الباب.

ولقد تواتر عن كثير من العلماء المنتسبين إلى المذاهب التابعة لمدرسة الأثر والحديث من المالكية والشافعية والحنابلة: أن باب العبادات باب تَعَبُّدٍ وتوقيفٍ، واستدلوا علـــى ذلـــك بالاستقراء والأَدِلَّة العامة الدَّالة على توقيفية العبادات.

ولقد نُسب إلى أبي حنيفة تعميم أصالة التَّعْلِيلِ في جميع الأحكام، وبِنَاءً على ذلـــك لا يكون باب العبادت مظنة لِلتَّعَبُّدِ عنده.

المجال الخامس: الأحكام المقدَّرة

القدر في اللُّغة: مبلغُ كلِّ شيءٍ وكنهُه ونهايتُه، والقدْرُ والتَّقديرُ: تبيِّين كمِّيَّة الشَّـــيءِ، يقال: قدَرْتُه وقَدَّرْتُهُ[٢].

المقدَّرات في الاصطلاح:

في البداية يحسن بيان الفرق بين الكلمات التَّالية: الْمُقَدَّر، والتقـــدير، والمقـــدار؛ لأنَّ

---

(١) الموافقات (٣/٢٣٥).

(٢) ينظر: المصباح المنير (ص:٤٩٢)، المفردات في غريب القرآن (ص:٤١١).

العلماء يطلقون بعضها على بعضٍ لشدَّة تلازُمها، والأحسن التفرقة بينها؛ لاختلاف درجة تأثير التَّعَبُّدِ في كلٍّ منها، ولنضرب مِثَالاً بحدِّ شرب الخمر لتوضيح الفرق:

فَالمقدَّر: أصل الحدِّ وهو الجلد.

والْقَدْرُ: العدد المعيَّن، وهو هنا عدد المائة.

والتقديرُ: هو جعل الشَّارع الْجَلْدَ محدَّدًا بهذا العدد المعيَّن(١).

وفائدة معرفة الفرق: أنه لا تلازُم بين هذه الأمور الثلاثة من حيث التَّعَبُّدُ والتَّعْلِيلُ، فلا يلزمُ من تعبديَّةِ المقدار تعبديَّةُ أصلِهِ الْمُقَدَّر.

ولقد أشار التَّاجُ السُّبْكِيُّ إلى أن حَظَّ التَّعَبُّدِ في الحدود والكفارات في مقاديرها، وأما أصل الحدود، فأسبابه مُناسِبةٌ له تمام المناسبة، وقد يدرك حسن التقدير ولا يُعرف وجه المصلحة في المقدار المعيَّن.

وبهذه التفرقة رَفَعَ ابن السبكي ما يُتَوَهَّمُ من الإشكال بين قول الجمهور بجريان القياس في الحدود والكفارات والرُّخَصِ، وبين جَعْلِهِمْ إيَّاها من القسم المعدول به عن سنن القياس، الذي لا يعقل معناه، ولم يستثن من قاعدة، فبيَّن أن المنع مُوَجَّهٌ إلى المقادير، بينما الجواز مُوَجَّهٌ إلى أصل الحدود(٢).

وقد زاد القرافي ذلك وُضُوحًا بقوله: "الحدودُ يغلب عليها التَّعبُّدُ من جهة مقاديرها، وإن كانت معقولة المعنى من جهة أصولها، والتَّعَبُّدُ لا يجوز التصرف فيه"(٣).

وبعد هذا التمثيل، يحسن تناول هذه الأمور الثلاثة بنوع من التفصيل المقبول:

الأول: المقدَّرات الشَّرْعية

والمقدَّرات الشَّرْعية: هي الأحكام الشَّرعيَّة التي شُرِعَت بكمِّية معيَّنة: من الكيل، أو الوزن، أو الذراع، أو العدد، أو المُرَكَّبِ بأحد الثلاثة الأُوَلِ مع العدد(٤).

وقد يطلقون المقدَّرات على المقادير باعتبار أنَّ الشَّارع قَدَّرَ المقدار المطلوب من الحكم؛ فهي مقدَّرة بهذا المعنى.

---

(١) ينظر: شفاء الغليل (ص: ٢٩٢)، بذل النظر (ص: ٦٢٤).

(٢) ينظر: رفع الحاجب (١٧٩/٣).

(٣) الفروق (٢٠٨/٣)، البحر المحيط (٩٧/٥).

(٤) ينظر: تعريفات المجددي (ص:٥٠١)، القاموس الفقهي (ص: ٢٩٦).

أقسام المقدَّرات الشَّرعية:

الصحيح أنَّ المقدَّراتِ لا يُعْزَل عنها النَّظر التَّعْلِيليُّ القياسيُّ مُطْلَقًا، بل هي قسمان باعتبار التَّعبُّدِ والتَّعْلِيل:

القسم الأوَّل: الأصل المقدَّر المعقول المعنى، وله صورتان باعتبار تأثير معقولية معنى الأصل في المقدار وعدمه:

الصُّورة الأولى: أن تكون معقولية الأصلِ مُؤَثِّرًا في قَدْرِهِ، فيتعدَّى العدد تبعًا لتعدي حكم أَصْلِه المعقول المعنى إلى المقيس.

ومثال ذلك: التسبيع في غسل نجاسة ولوغ الكلب في الإناء، فإنَّ الإمام الشَّافعيَّ جعلَ العددَ تَعَبُّدًّا في ذلك، ثمَّ عدَّاهُ إلى غسل البول، وإلى رطوبات أخرى من الكلب، وإلى الخنزير؛ تبعًا لظهور معنى النجاسة في ذلك، فَـ"القياس في التنجيس الْمُرَتَّبِ عليه التسبيعُ لا في التسبيع"[١].

قال ابن دقيق العيد: "إذا كان أصل المعنى معقولاً؛ قُلْنَا به، وإذا وقع في التفاصيل ما لم يعقل معناه في التفصيلِ، لم ينقض لأجله التَّأصيلُ، ولذلك نظائر في الشريعة، فلو لم تظهر زيادة التغليظِ في النَّجاسة لكُنَّا نقتصر في التَّعبُّدِ على العدد، ونمشي في أصل المعنى على معقولية المعنى"[٢].

وهذا الطَّريقُ هو مأخذ الجمهور في تعليل كثيرٍ من الأحكام المقدَّرةِ، والقياس عليها.

الصُّورة الثانيةُ: أن يكون معقولية معاني الأصول غير مؤثِّرةٍ في مقاديرها، وهذه الصورة هي أحد المسالك التي انتهجه الشافعية والحنابلة في اشتراط الإيتار بثلاثة أحجارٍ في الاستجمار، فالاستجمار مُعَلَّلٌ بالإنقاء باتِّفاق القائسين، وقد يحصل ذلك بما دون ثلاث أحجار أو مسحات، إلا أنَّ الشافعية والحنابلة اشترطوا استيفاء عدد الثلاث مع تيقُّن حصول الإنقاء بما دونه، تَعَبُّدًا في العدد[٣].

---

(١) البجيرمي على الخطيب (٤٩٥/١).

(٢) إحكام الأحكام (٦٧/٢)، ينظر: شرح الإلمام (٣٩٢/١).

(٣) قال الجويني: "وأما العدد، فلا ننكر فيه تعبُّدًا وراء حصول الإنقاء، كالعدد المرعيِّ في غسل الإناء من ولوغ الكلب.

←

القسم الثاني: الأصل المقدَّرُ غير المعقول المعنى:

والقاعدة في هذا القسم: أنه لا يجوز التصرُّف في أصل الحكم، ولا في العدد بالزيادة والنقصان، ولا بالإسقاط بطريقٍ معنويٍّ، لكن قد يجوز بالطرق الراجعة إلى دلالات الألفاظ، ويُمَثَّلُ له بتسبيع أشواط الطوافٍ، ورميات الجمار في الحج.

وحَاصِلُ النَّظر في المقَّدرات أنها تكون معقولة المعنى، وتكون تعبدية؛ لكن الغالب فيها عدم المعقولية؛ لغلبة تأثير المقادير في أصولها.

الثاني: المقادير الشرعية

والمقاديرُ الشَّرعية: وهي الكمِّيات التي شرعت بها الأحكام الشرعية: من الكيل، أو الوزن، أو الذراع، أو العدد.

وتنقسم المقادير باعتبار موردها قسمين:

أحدهما: أن تكون في الأمور الدنيوية التي تدرك بالعقل والحسِّ، ولم يرد عن الشرع فيها شيءٌ: كقيم المتلفات، وأسعار المبيعات، وبدل الدُّيون. فهذا النوع من المقادير تكون معقولة المعاني دائمًا؛ لابتنائها على الحسِّ والعقل والعرف؛ لذلك وافقت نفاةُ القياس على قبول الاجتهاد والرأي فيها(١).

والثَّاني: أَن تكون المقادير في حقوقِ الله تعالى من الأحكام التكليفيَّة، أوالوضعيَّة.

فمثال المقدار في الحكم التكليفي: أعداد ركعات الصلوات، ونحوها.

ومثال المقدار في الحكم الوضعي: العدد في الشهادات، فإنَّ ثبوت الأحكام المترتِّبة على الشهادة، واستحقاقها، واستيفائها- مَشْرُوطٌ باكتمال العدد.

وكذلك إن قلنا بأن سِنَّ الحيض محدَّدٌ بتسع سنين مَثَلاً، فإن أحكام الحيض لا تتعلق بالمرأة إلا بعد بلوغها هذا السِّنَّ.

→

على أنه لا يمتنع أن يقال: قد يبعُد تقديرُ حصول الإنقاء بحجر واحدٍ، وموقع النجاسة ليس منظورًا إليه، ولا تتمكن اليد من التصرّف التامّ فيه؛ فاقتضى مجموع ذلك استظهارًا باعتبار العدد، ثم إن فرض استيقان الإنقاء على ندور، طُرد التعبد بالعدد فيه".

وقوله: "على أنه لا يمتنع...."، هو: التوجيه الثاني لاشتراط عدد الثلاثة في الاستجمار، وهو طريق التَّعْلِيل، والمذكور في الصلب طريق التعبُّد. نهاية المطلب (١/١١٠).

(١) ينظر: الفصول في الأصول (٢/١٨٠)، القواطع في أصول الفقه (٣/٨٥٦)، أصول السرخسي (٢/١٢٣).

والمقادير الواقعة في أحكام الشَّارع هي المقصودة هنا؛ ولأجل ذلك، فإن العلماء يقيِّدونها بالشَّرعية، فيقولون (المقادير الشَّرعية)؛ للاحتراز عن المقادير الواقعة في الدُّنيويَّات والعاديات.

والمقادير الشَّرعية -باعتبار وقوعه في نفس الحكم أو في محلِّه- نوعان:

النوع الأول: أن يرد مَحَلُّ الحكم معدودًا بعددٍ معيَّنٍ بالنص، أو بتخصيصه بالذكر:

ومِنْ أمثلة ما عُرِفَ عدد مورد الحكم بالنَّصِّ، قوله ﷺ: «خمسٌ فواسقُ يُقتَلْنَ في الحرم: الفأرة، والعقرب، والْحُدَيَّا، والغراب، والكلب العقور»(١).

ومن هذا الباب خِصَالُ الفطرة الواردة عن النَّبيِّ ﷺ.

ومثال ما عُرِفَ عدد مورد الحكم بتخصيصه بالذكر، قوله ﷺ: «الذَّهب بالذَّهب والفضَّة بالفضَّة والبرُّ بالبرِّ والشَّعير بالشَّعير والتَّمْر بالتَّمر والملح بالملح مَثَلاً بمثلٍ سواء بسواء يَدًا بِيَدٍ، فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يَدًا بِيَدٍ»(٢).

وهذا النَّوْعُ من المقادير الشرعيَّة ما دامت لا ترجع إلى الحكم نفسه؛ فإنها لا تمنع من التَّعْلِيلِ ولا القياس، إذا لاَحَ في الحكم نفسه معنى مُنَاسِبٌ صَالِحٌ لذلك.

وبالتالي يعرف ضُعْفُ قول من منع القياس والتَّعْلِيل في صورة ورود العدد في مورد الحكم مَحْصُورًا.

ولقد تناولَ الغزاليُّ هذه المسألة، وبيَّن أنَّ ورود مَحَلِّ الحكم مُحَدَّدًا بعددٍ مخصوصٍ غير مانعٍ من القياس إذا ظهر في نفس الحكم معنى مناسبٌ، أو غير مناسبٍ بشرط قيام الإجماع على أن الحكم غير مخصوصٍ بمورده، فقال: "قال -عليه السَّلام-: «خمسٌ يقتلن في الحل والحرم»، فظنَّ الظَّانُّون امتناع القياس عليها؛ لكونها محصورةً معدودةً، مصيرًا إلى أنَّ الإلحاق زيادةٌ على الحصر، وظنُّوا أنَّ ذلك من قبيل العدد في المقدَّرات، كالعدد في مائة من الإبل في الدِّية، وثلاثة أيامٍ في خيار الشَّرط وغيرها.

---

(١) أخرجه البخاري في جامعه، كتاب بدء الخلق، باب خمسٌ من الدواب فواسق يقتلن في الحرم (٣/١٢٠٤)، واللفظ له؛ ومسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب ما يندب للمحرم وغيره قتله من الدواب في الحل والحرم (٢/٨٥٦).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب المساقاة، باب الصرف وبيع الذهب بالورق نقدًا (٣/١٢١١).

وهذا فَاسِدٌ، فذِكْرُ الخمسة من حيوانات الحرم، كذكر السِّتة في الرِّبويَّات، وإذا ظهر معنى الضَّراوة فيما يقتل أُلْحِقَ به ما في معناه، ولم يبال بالزِّيادة على العدد كما في الرِّبا، وليس ذلك كالعدد في الدِّية، والتقدير في أيام الخيار؛ لأنَّ ذلك تقديرٌ في نفس الواجب وقدر الثابت من الحكم، ولا ينشأُ ذلك إلا للتقدير، وأما العدد في مسألتنا فراجع إلى محلِّ الحكم، لا إلى نفس الحكم.

فإن قيل: فلم خصِّص هذا العدد؟

قلنا: ولم خُصِّص الأشياء الستة؟ وذلك محمولٌ على إنه الذي حصره وجرى ذكره في الحال، ولو فتح هذا الباب لانْحسم باب التَّعْلِيل والقياس؛ إذ كل قياسٍ يتضمَّن إبطال التخصيص، وهذه الدقيقة في الفرق لا بدَّ من التنبيه عليها.

فهو ظاهرٌ إذا ظهر المعنى المناسب، وإن كان تعدية الحكم لعلامة على مذاق علامات الرِّبا فإجراؤه مع الحصر أبعد، وإنما يجري إذا دلَّ الإجماع على أنه غير مقصورٍ على العدد، فإن لم يدلّ فتبعد الزيادة، إلا بمعنى مناسب، كما في الضراوة في حيوانات الحرم"[(١)].

ومن أمثلة تخصيص مَحَلِّ الحكم بعددٍ مخصوص: قولُ بعض الشَّافعية: إنَّ اختصاص نقض الوضوء بأحداثه تعبُّديٌّ، فلا يقاس عليها نوعٌ آخر، وإن قيس على جزئياتها كما قاسوا على النَّومِ الجنونَ والإغماءَ بجامع الغلبة على العقل.

وقول بعضهم: إنَّ انحصار الرِّبا في الأثمان والأطعمة تعبديٌّ- من هذا القبيل، فهو حُكْمٌ على المجموع، ولا ينافي ذلك القياس على أفرادها المعقولة المعنى؛ لذلك لم يقيسوا على جنس النقد والمطعوم جِنْسًا ثالثًا، وقاسوا على البر والشعير ما في معناهما مما يقتات، وهكذا[(٢)].

والصحيح: أنه لا وجه لدعوى التَّعبُّدِ في هذه الصورة؛ لأنَّ مَحَلَّ التَّعْلِيل والقياس في الأحكام وقيودها، لا في أعداد مواردها، فإذا ظهرت معاني الأحكام، صارت معللة، وجاز القياس عليها، ولا أثر لانْحِصَارِ الأصول المقيس عليها في عددٍ منصوصٍ، أو في مخصوصٍ بالذكر في منع التعدية[(٣)].

---

(١) شفاء الغليل (ص: ٢٩٨)، والضراوة هي: اعتياد الشيء والاجتراء عليه. ينظر: المصباح المنير، الفيومي (٢/٣٦١).

(٢) ينظر: البجيرمي على الخطيب (١/٣٠٠)، (٣/٣٢٠).

(٣) حواشي الشرواني على تحفة المحتاج (١/١٢٨).

النوع الثاني: أن يقع العدد في الحكم نفسه:

وهذا القسمُ هو الذي صرَّح كثيرٌ من الأُصُولِيِّين على أنه لا يُعْقل معناه، أو أن غالبه لا يعقل له معنى، وأنَّ الأصل فيه التوقيف، ولقد نَصَّ كثيرٌ منهم على ذلك، كالإمام الْجَصَّاص[١]، وابن عبد البر[٢]، والجويني[٣]، والسرخسي[٤]، والغزالي[٥]، وابن قدامة[٦]، وابن تيمية[٧]، والمقَّري[٨]، والشريف التلمساني[٩]، وغيرهم[١٠].

قال الإمام الجويني: "إن المقاديرَ مستندُها توقيفُ الشارع لا يهتدي إليها رأي، ولا يجري فيها قياس، نعم، قد يتأصَّلُ منها أصولٌ، فيلتحق بها من طريق التشبيه والتقريب فروعٌ"[١١].

وقال الإمام المقَّرِيُّ: "اختلف المالكية في دلالة التحديد على التَّعَبُّد، والتحقيقُ: أنَّ التَّعبد به لا بالأصل؛ إعمالا للمقتضيين"، وقال: "أصل مالك نفيُ التَّحديد إلا بدَلِيلٍ"[١٢].

ومع هذا التصريح فقد يرد عن أهل العلم تعليل بعض المقادير التي صرَّحوا هم: بأنَّ الأصل فيها التوقيفُ والتَّعَبُّدُ.

الاجتهاد في إثبات المقادير:

أكثر التَّعْلِيلات الواردة في أعيان الأعداد الشَّرعيَّة من قبيل إبداء الحِكَم والمناسبات التي لا يقصد بها التأثير في الأحكام الشرعية، وأكثرُها مع ذلك معانٍ ضعيفةٌ[١٣].

---

(١) ينظر: الفصول في الأصول (١٧٥/٢).

(٢) ينظر: التمهيد (٢٤٣/٢٢).

(٣) ينظر: نهاية المطلب (٣٢٦/١٦).

(٤) ينظر: أصول السرخسي (١١٠/٢).

(٥) ينظر: شفاء الغليل (ص: ٢٩٥).

(٦) ينظر: المغني (٤٢/١).

(٧) ينظر: مجموع الفتاوى (١٧٤/٢١).

(٨) ينظر: قواعد المقري، قاعدة:٧٧، ٨٨ (٣٠٢/١، ٣٠٧).

(٩) ينظر: مفتاح الوصول (ص: ٦٦٣).

(١٠) ينظر: حجة الله البالغة (٣٧٦/١).

(١١) نهاية المطلب (٣٢٦/١٦).

(١٢) قواعد المقري، قاعدة:٧٧، ٨٨ (٣٠٢/١، ٣٠٧).

(١٣) ومن ذلك ما ذكر في حكمة مقادير الصلوات الخمس في قول بعض الشافعية إذ قال: "وأبدى بعضهم لذلك حِكَمًا:

←

واجتهاد الفقهاء في الأعداد الشرعية يأتي على ثلاثة أقسامٍ في الجملةِ:

القسم الأول: أن يكون الاجتهاد في دلالة النص الذي ورد بالمقدار الشرعي:

وهذا الاجتهاد وإن كان يظهر أثرُه في العدد إلا أنه في الحقيقة تصرُّفٌ في دلالة اللفظ بصرفها عن الوجوب إلى الاستحباب المقتضي جواز الاستغناء عن العدد، أو من الشرطيَّة إلى الوجوب المجرَّد المقتضي صحة الامتثال بدون المقدار مع الإثم.

وهذا التَّأويل في حكم المقادير إن كان مستندًا إلى نَصٍّ أو إجماعٍ، فإنه مَقْبُولٌ[1].

وأمَّا إن انحصر مستندُ الاجتهاد في طريق التَّعْلِيل، فالتعلُّق به ضَعِيفٌ في الغالب؛ لأنَّ مجرَّدَ التَّعْلِيل إن عاد على أصله بالإبطال؛ فإنه يَبْطُلُ.

لذلك إذا تعيَّن التصرُّف في المقادير عند العالم، وتَرَدَّدَ طريقُهُ بين التمسُّك بمعقول النص وبين دلالة اللفظ، فإنه يتعين عليه التمسك باللفظ؛ لغلبة التَّعبُّدِ على المقادير[2].

←

منها: **حكمة كون الصبح ركعتين:** بقاء كسل النوم.

والعصرين أي الظهر والعصر أربعًا: توفر النشاط عندهما بمعاناة الأسباب.

والمغرب ثلاثًا: لأنها وتر النهار ولم تكن واحدة لأنها بتيراء تصغير بتراء من البتر وهو القطع.

وألحقت العشاء بالعصرين: لينجبر نقص الليل عن النهار، إذ فيه فرضان وفي النهار ثلاثة لكون النفس على الحركة فيه أقوى.

ومنها: حكمة كون عددها سبع عشرة ركعة: أن ساعة اليقظة سبع عشرة منها النهار اثنا عشرة ساعة ونحو ثلاث ساعات أول الليل وساعتين آخره فكل ركعة تكفر ذنوب ساعة، لما روى ابن حبان في صحيحه من حديث عبد الله مرفوعًا أنه قال: "إن العبد إذا قام يصلي أتى بذنوبه فوضعت على رأسه أو على عاتقه فكلما ركع أو سجد تساقطت عنه". البجيرمي على الخطيب (٢/٦-٧)، ينظر: حجة الله البالغة (١/٢٩٠-٢٩٧).

(١) ومن أمثلة المقبول: عدد الثلاث والثلاثين في التكبير والحمدلة والتسبيح التي خلف الصلوات المفروضة؛ فإنها غير متعيِّن؛ إذ قد ثبت عن النَّبي ﷺ بأربع صور:

١- سبحان الله عشرًا، والحمد لله عشرًا، والله أكبر عشرًا.

٢- سبحان الله، والحمد لله، والله أكبر ثلاثًا وثلاثين، فالجميع تسع وتسعون، ويختم بلا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير.

٣- سبحان الله ثلاثًا وثلاثين، والحمد لله ثلاثًا وثلاثين، والله أكبر أربعًا وثلاثين.

٤- سبحان الله، والحمد لله، ولا إله إلا الله، والله أكبر، خمسًا وعشرين مرة، فالجميع مائة مرة.

ينظر: فتح الباري (١١/١٣٤)، منظومة أصول الفقه، ابن عثيمين (ص: ١٧٦).

(٢) ينظر: التحقيق والبيان (٣/٤١٨).

وقد يُمَثَّلُ له بتعليل بعض الحنفية إسقاط مشروطية عدد الثَّلاث في الاستجمار بِحُجَّةِ "أنَّ المقصود من الاستنجاء الإنقاء؛ فلا معنى لاشتراط الزيادة بالثَّلاث بعد حصوله، ولهذا لو لم يحصل النقاء بالثلاث يزاد عليه إجماعًا؛ لكونه هو المقصود"(١).

فأسقطوا اعتبار العدد المأثور عن النَّبيِّ ﷺ بمقتضى التعليل والمعقولية.

القسم الثاني: أن يكون الاجتهاد في أعيان الأعداد بالزِّيادة على المنصوص عليها، أو النقصان منها:

وليعلم قبل تفصيل ذلك أنَّ المقادير: إما أن تكون للتحديد، والتحديد هو: تعيينُ مقدارٍ معيَّنٍ لا يصحُّ الحكم بدون الإتيان بعينه.

والمقادير التحديدية لا يجوز الزيادة فيها ولا النقصان، وهي كثيرةٌ جِدًّا، ومنثورةٌ في جميع أبواب الشريعة.

وإما أن تكون للتَّقْرِيبِ، والتقريب هو: تعيِّينُ مقدار الْحُكم مع إقامة دَلِيل على صحَّته به، وبما يقارب ذلك العدد المعيَّن(٢).

والمقادير التقريبية يصحُّ الحكم بها، وبما يقاربها، ولا يضرُّها نقصٌ ولا زيادةٌ يسيران(٣).

والأحكام تتنوع إلى أربعة أنواع بالنسبة لجواز التَّصَرُّفِ بالزيادة أو النقصان في مقاديرها:

النوع الأول: أن تمتنع الزيادة والنقصان: كمقادير الصَّلوات الخمس، وصوم رمضان، ومقادير الحدود، وهذا هو الأصل كما مرَّ؛ قال الغزالي: "امتنع التنقيص من المقدَّرات والزيادة عليها؛ لأنه لم يعقل معنى التقدير، حتَّى يثبت الحكم بما دونه أو بما فوقه"(٤).

---

(١) تبيين الحقائق (١/٧٧)، ينظر: المفهم، أبو العباس القرطبي (١/٤٨٤).

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى (٢٩/٥٣)، الإرشاد إلى ما وقع في الفقه وغيره من الأعداد، الأقفهسي (١/٢٩).

(٣) وقد يختلفون في بعض الأعداد هل هي تحديدية أو تقريبية، والسبب أنَّ المنصوص عليه تحديدي، وأما المجتهدات فتكون للتحديد أو التقريب، وتكون مختلفًا فيها، قال النووي -بعد ما ذكر هذا التقسيم وبيَّن أنَّ المنصوص عليه يكون تحديديًا، وغيره يحتمل الأمرين: "وسببه أن هذه المقدرات منصوصةٌ، ولتقديرها حكمة، فلا يسوغ مخالفتها، وأما المختلف فيه فسببه أن تقديره بالاجتهاد إذ لم يجئ نص صحيح في ذلك، وما قارب المقدر فهو- في المعنى -مثلُه". المجموع (١/١٢٦).

(٤) شفاء الغليل (ص: ٢٩٢).

النوع الثاني: أن تجوز الزيادة والنقصان، كتسبيحات الرُّكوع، والسُّجود.

النوع الثالث: أن تجوز الزيادة ويمتنع النقصان، كعدد الثلاثة في أحجار الاستجمار عند الشافعية والحنابلة بعد حصول الإنقاء.

النوع الرابع: أن يجوز النقصان وتمتنع الزيادة، كَمُدَّة المسح على الخفِّ، فإنه يجوز النقص من اليوم والليلة للمقيم، ومن ثلاثة أيام للمسافر، وعدد الأربعة في الزوجات.

وهذا النوع من التَّصرف لا يتجاسر عليه إلا بدليل بَيِّنٍ؛ لذلك امتنع الصَّحابي الجليل أبو سعيد الخدري[١] من متابعة معاوية بن أبي سفيان[٢] في الاكتفاء بنصف صَاعٍ من الحنطة في زكاة الفطر؛ لأنَّ إقامة نصفِ صاعٍ مكانَ الصَّاع المنصوص عليه؛ نَظَرًا لاختلاف الجودة بين الأطعمة- مَسْلَكٌ وَعِرٌ في التَّعْلِيل، وذريعةٌ لتغيير حدود الشَّارع، ودخولٌ في الاضطراب وعدم الانضباط.

ولذلك منع الإمامُ مالكٌ إخراجَ زكاة الفطر بالْمُدِّ الأكبر[٣] -لمَّا سُئِلَ عن ذلك- فقال: "لا، بل بمدِّ النَّبيِّ- عليه الصَّلاة والسَّلام-، فإن أراد خيرًا فعلى حِدَةٍ "، علَّق عليه القرافي بقوله: "سَدًّا لتغيُّر المقادير الشَّرعيَّة"[٤].

القسم الثالث: أن يكون الاجتهاد لتقدير ما ورد عن الشارع مُطْلَقًا:

ولقد اجتهد الفقهاءُ في تحديد كثيرٍ من الأحكام المطلقة الواردة عن الشَّارع، وهذا التحديد إمَّا أن يكون فيما وَكَّلَ الشَّارع تحديده إلى نظر المجتهدين، وحينئذٍ فلا حرج في تحديده بما يُحَقِّقُ مصلحة الحكم، كتقدير مقدار نفقة الزوجة والأقارب، وما يحصل به الزجر في العقوبات التعزيريَّة.

---

(١) هو: الصحابي الجليل سعد بن مالك بن سنان الأنصاري الخزري الخدري، كان من الحفاظ المكثرين (ت:٧٤هـ). الاستيعاب (١٦٧١/٤)، الإصابة (١٧٤/٧).

(٢) هو: الصحابي الجليل، أول ملوك بني أمية، معاوية بن أبي سفيان القرشي الأموي، أمير المؤمنين، كان من كتبة النَّبي ﷺ (ت:٦٠هـ). ينظر: الاستيعاب (١٤١٦/٣)، الإصابة (١٥١/٦).

(٣) المدُّ الكبير هو: مدُّ الخليفة هشام بن عبد الملك الأمويِّ، ومقدارُه: مدٌّ وثلثا مدٍّ من المدِّ النبوي، ويعرف بالمدّ الهشامي، والكبير، والحادث. ومقدار المدِّ النبوي: ربع صاعٍ؛ وبهذا الاعتبار يسمُّون مدَّ النَّبيِّ ﷺ المدَّ الأصغر والمدَّ الأول، والمدَّ الشرعي. ينظر: الأم، الشافعي (٣١٥/٥)، أحكام القرآن، ابن العربي (١٩٦/٤)، أضواء البيان (٢٢٦/٦).

(٤) الذخيرة (٥٤٦/٢)، شرح الخرشي (٢٣٢/٢).

وإمَّا أن يكون في غير ذلك، فالأصل ترك التحديد، كما نصَّ عليه الجويني، والمقَّري، ونسباه إلى الشافعي، ومالك.

طرق اجتهاد الفقهاء في المقادير:

لقد سلك الفقهاء لتحديد مقادير بعض الأحكام المطلقة عدَّة مسالك منها ما يلي:

المسلك الأول: مسلك استقراء العادة في الواقع والوجود:

ولقد سلك الفقهاء هذا المسلك في تحديد أقلِّ الحيض، وأكثره، وغالبه، وكذلك النفاس، ولقد نصَّ الإمام الجويني على أنَّ معتمد الشَّافعي في تحديد أكثر مدَّة النفاس، وأقلِّها، وغالبها: الوجود والوقوع[1].

المسلك الثَّاني: مسلك القياس:

لقد استعمل بعض العلماء القياس في تحديد مقادير بعض الأحكام، وذلك بإتْبَاعِ العددِ أصلَه في التعدية من المنصوص إلى المقيس.

ومثاله: وجوب غسل الإناء سبعًا من نجاسة الخنزير قياسًا على الكلب عند الشافعية والحنابلة، وجلد شارب الخمر ثمانين جلدة قياسًا على القاذف، لكن ذهب الأبياري إلى أنَّ جلدَ شاربِ الخمر الثمانين ثبت بطريق الاستصلاح، لا بالقياس كما هو المشهور؛ لعدم اتِّحاد الْعِلَّة بين الأصل والفرع؛ إذ الْعِلَّة في القذف الافتراء، و في شارب الخمر تعاطي أسباب الافتراء، ومن شروط القياس وجود مثل علة الأصل في الفرع، و لم يتحقَّق ذلك هنا، وبالتالي لا يكون قياسًا[2].

لكن يحسن التنبيه هنا على أنَّ الأصل الإمساكُ عن القياس في التقديرات؛ لصعوبته، قال الفخر الرازي: "إجراء القياس في التقديرات صعبٌ؛ لأنه غير معقول المعنى، فيكون ذلك مجرد تشبيه من غير جامع"[3].

المسلك الثالث: مسلك الاستشهاد:

والاستشهاد: هو تحديد مقدار الحكم بأَقَلٍّ، أو أكثر، أو أوسط ما هو معتبرٌ في الشَّرع.

---

(١) ينظر: نهاية المطلب (٤٤٣/١)، الآيات البيات (٢٤٦/٤).

(٢) ينظر: التنقيحات، السهروردي (ص:٢٩٨)، التحقيق والبيان (١٦٢/٤)، تشنيف المسامع (٧٦/٣).

(٣) التفسير الكبير (١٧٥/٩).

والغرضُ من الاستشهاد: هو نَقْلُ العدد فقط من الحكم المنصوص إلى غيره، ويكون ذلك عند اضطراب العُرف، أوعدم وجود معنى مناسبٍ بين الحكمين، مع حاجة الواقعة إلى التحديد[١].

ولقد التجأ إلى هذا الاستشهاد الحنفية، والمالكية، والشافعية، في بيان مقادير بعض الأحكام.

ومن ذلك:

١- تقدير نفقة الزوجات:

فقد ذكر الجويني أن الإمام الشافعي سلك في تقدير نفقة الزَّوجة مسلك الاستشهاد، وذلك أنه جعل الاحتمالات الممكنة في تقديرها أربعة:

الاحتمال الأول: أن تتقدَّرَ النفقة بالنص والتوقيف، ولا توقيف من الشَّارع في ذلك.

الاحتمال الثاني: وإما أن تتقدَّرَ بالكفاية، والكفاية لا تصحُّ؛ لأنها مضطربة؛ إذْ أقدارُ الكفايات تختلف باختلاف الأشخاص، والحاجات.

الاحتمال الثالث: وإما أن تتقدَّر بالتَّحَكُّمِ، وهو بَاطِلٌ.

الاحتمال الرابع: وإمَّا أن يرجع إلى ما هو مَعْتَبَرٌ في الطَّعَام الشَّرْعي، فيستشهد بذلك في تقدير نفقة الزوجات، وذلك في الإطعام الواجب في باب الكفارات:

- فجعل الشافعي على المعسر مِقْدَارَ مُدٍّ في نفقة الزوجات؛ لأنَّ المدَّ هو أَقَلُّ مقدار يصرف لمسكينٍ وَاحِدٍ في الطعام الشرعي.

- وجعل على الموسر مقدار مُدَّيْنِ؛ لأنَّه أعلى مبلغ في الطعام الشرعي الذي يصرف لمسكينٍ وَاحِدٍ.

- ولم يجد في التَّوسُّطِ مستندًا شَرْعيًا، فقال: مقدار النفقة على المتوسِّط للزوجة مُدٌّ ونصف[٢].

لكن أقول: إن القسمة غير حاصرة؛ لأنَّهُ يمكن أن يحدد تلك النفقة بالعرف والعادة؛ ولا سيما وقد جاء التنزيل بمعاشرة الأزواج بالمعروف في غير ما آية، ومن ذلك قول

(١) هذه الشروط الثلاثة مفهومة من كلام الجويني والتلمساني في النص المذكور أعلاه.

(٢) نهاية المطلب (١٥/٤١٩).

الباري تعالى: ﴿ وَعَاشِرُوهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ﴾ [النساء: ١٩]، ولقد أشار إليه الناظم بقوله:

وكلُّ ما أتى و لم يُحَدَّدِ   بِالشَّرْعِ كالْحِرْزِ فَبِالْعُرْفِ احْدُدِ(١)

٢- تحديد المالكية أقلَّ المهر بربع دينار:

فقد قال التلمساني المالكي فيه(٢): "فإن قيل: قد قِسْتُم تقدير أقلِّ الصداق على تقدير أقلِّ نصاب السَّرقة...قلنا: ليس ذلك قياسًا، وإنَّما هو استشهادٌ على أقلِّ ما هو معتبرٌ.

وتقريره: أنَّ الشرع أوجب المال في النكاح، فقال تعالى: ﴿أَن تَبۡتَغُواْ بِأَمۡوَٰلِكُم ﴾[النساء: ٢٤]؛ وذلك إظهارٌ لخطر النكاح، والخطر لا يحصل بأقلِّ ما يسمى مالاً، فإنَّ الفلس والحبة يصدق على كل واحد منهما أنه مَالٌ، ولا بُدَّ من اعتبار ما له خطر وبالٌ، وذلك مختلفٌ شَرْعًا وعرفًا، فوجب الرُّجُوع فيهما إلى الشَّرْع؛ إذ هو الموجِبُ لأصل المال في النكاح تشريعًا له.

ووجب اعتبار أقلِّ الأموال التي جعل الشَّرع لها خطرًا، ولا أقلَّ من نصاب السرقة، فإن اليد ذاتُ خطرٍ، فلما قُطعت من ربع دينار، دلَّ ذلك على أنَّ ربع دينارٍ له خطرٌ، ولما لم نجد أقلَّ منه يشهد الشَّرعُ بخطره، علمنا أنَّ أقلَّ الأموال التي لها خطرٌ في الشرع ربع دينارٍ؛ فلذلك حددنا به المهر"(٣).

٣- تحديد الحنفية قطع الوسوسة في الاستنجاء بعدد السبع:

فقد قال الكاساني الحنفي(٤): "الْعَدَدُ في الاستنجاء بالماء ليس بلازم، وإنَّما المعتبر هو الإنقاء، فإن لم يكفه الغسل ثَلاثًا يزيد عليه، وإن كان الرَّجُلُ موسوسًا، فلا ينبغي أن يزيد

(١) منظومة أصول الفقه وقواعده، ابن عثيمين (ص:٨).

(٢) هو أبو عبد الله محمد بن أحمد الحسيني التلمساني المالكي، المعروف بالشريف التلمساني، الفقيه الأصولي، من كتبه: مفتاح الوصول في بناء الفروع على الأصول، وشرح جمل الخونجي (ت:٧٧١هـ). ينظر: نيل الابتهاج (ص:٢٥٥)، شجرة النور الزكية (ص:٢٣٤).

(٣) مفتاح الوصول (ص: ٦٦٤-٦٦٥)، ينظر: نهاية المطلب (١٥/ ٤٢٠).

(٤) هو: علاء الدين ملك العلماء أبوبكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي، الفقيه البارع، من مصنفاته: كتاب: بدائع الصنائع، وكتاب: السلطان المبين في أصول الدين (ت:٥٨٧هـ). ينظر: الجواهر المضية (٤/ ٢٥)، الفوائد البهية (ص:٥٣).

على السَّبع؛ لأنَّ قطع الوسوسة واجبٌ، والسَّبع هو نهاية العدد الذي ورد الشرع به في الغسل في الجملة، كما في حديث ولوغ الكلب"(١).

المسلك الرابع: الأخذ بالمقدار الذي يدخل فيه أقوالُ جميع المختلفين من باب تَوَهُّم الإجماع:

وهذا المسلك سلكه بعض الحنفية في تحديد أقلِّ الحيض بثلاثة أيَّام، وأكثره بعشرة أيام، قال الإمام الْجَصَّاص(٢): "إثبات المقادير التي لا سبيل إلى إثباتها من طريق المقاييس والاجتهاد، وإنَّما طريق إثباتها التوقيف والاتفاق، فجائزٌ عند وقوع الخلاف لمن أثبت مقدارًا قد دخل في اتِّفاق الجميع، أن يقول: أثبتنا هذا القدر بالاتفاق، ولم تقم الدلائل على إثبات ما سواه مما اختلفوا فيه، إذا لم يجد فيه توقيفًا ولا اتِّفاقًا، ولا سبيل إلى إثباته من طريق القياس والرأي.

نظير ذلك: إنا إذا قلنا: إنَّ أقلَّ الحيض ثلاثة أيام، وأكثره عشرة، فقيل لنا: لم قلتم إنه لا يكون أقل من ثلاثة، ولا أكثر من عشرة؟ جاز لنا أن نعتصم فيه بموضع الاتفاق، على أنَّ هذين المقدارين يكونان حَيْضًا، ونقول: إنَّ موضعَ الخلاف لم يثبت فيه اتِّفاق ولا توقيف، فلم نثبته، ولا سبيل إلى إثباته من طريق المقاييس فَتسومُنا إقامة الدليل عليه من هذه الجهة"(٣).

الثالث: التقدير الشرعي

والتقدير الشرعي: هو تحديدُ الشَّارِعِ الْقَدْرَ المطلوبَ من الحكم بالكيل، أو الوزن، أو الذِّراع، أو العدد.

وللفقهاء في تعليل تقدير الشارع الحكيم لبعض أحكامه وتحديد مقاديرها طريقان:

الطريق الأول: التَّعْلِيلُ بطريق جُمْليٍّ: ويكون ببيان حُسْن التَّقدير بمعنى يَصْلُحُ أن يعلَّلَ به جميع تقديرات الشارع الحكيم.

---

(١) بدائع الصنائع (١/٢١).

(٢) هو: أبو بكر أحمد بن علي الرازي الحنفي، الفقيه الأصولي المتكلم، الشهير بالإمام الْجَصَّاص، له مؤلفات منها: أحكام القرآن، والفصول في الأصول المعروف بأصول الإمام الْجَصَّاص (ت: ٣٧٠هـ). ينظر: الجواهر المضية (١/ ٢٢٠)، تاج التراجم (ص: ٣٦٦).

(٣) الفصول في الأصول (٢/١٩٤-١٩٥).

وهذا المعنى: هو ضبط وجوه المصالح التي تَدِقُّ على أفهام البشر، لقصد تحقيق العدل بين العباد في امتثالها، بحيث يكون الإلزام، والالتزام بها؛ لأجل توقيف الشرع ونصِّه.

ولقد أشار الشَّاطبيُّ إلى ذلك في قوله: "أمَّا العاديَّات وكثيرٌ من العبادات -أيضًا-، فلها معنى مفهومٌ، وهو ضَبْط وجوه المصالح؛ إذ لو ترك الناسُ والنظرَ لانتشر ولم ينضبط، وتعذَّر الرجوعُ إلى أصلٍ شرعيٍّ، والضبط أقرب إلى الانقياد ما وجد إليه سبيلٌ"[(١)].

الطريق الثاني: التَّعْلِيلُ بطريقٍ تَفْصِيلي: ويكون ببيان حُسْن التقدير في كُلِّ حُكْمٍ بحسبه، أو في أحكام متماثلة في مناط التقدير.

ومثالُ ذلك: أنَّ ما يقع فيه التَّنازعُ والتَّشاجُرُ، فإنَّ الشارعَ يقطع فيه النِّزَاع بتقدير شيءٍ معيَّنٍ، وإن أدَّى ذلك إلى الخروج من قاعدةٍ عامَّةٍ؛ تقديمًا لمصلحة قطع النِّزَاع على مصلحة مراعاة القاعدة من باب تقديم أعلى المصالح عند التَّعارض، وبذلك وأمثاله يظهر حسن تقدير الشارع، وإن خفيت مصلحة المقدار المعيَّن.

ولهذا الطريق أمثلة كثيرة في الفروع الْفِقْهيَّة: منها عدول الشَّارع عن ضمان المثلي بالمثل، أو بالقيمة عند تعذُّر المثل، إلى شيءٍ مقدَّرٍ ثَابِتٍ، وإن لم يكن موافقًا للمبدل منه أو المضمون مِثْلاً وقِيمَةً، كما في الْمُوضِحَةِ فإن أرشها مقدَّرٌ شرعًا، مع اختلافها بالكبر والصِّغر، وكذا الجنين فإن أرشه مقدَّرٌ شَرْعًا، ولا يختلف بين الذكورة والأنوثة واختلاف الصفات، والحرُّ دِيَتُه مقدَّرةٌ بمائة من الإبل، وإن اختلف الحرُّ بالصغر والكبر والعلم والجهل، وسائر الصفات[(٢)].

ومن ذلك: تقدير عدد الزوجات، فإنَّ التقدير مناسبٌ تمام المناسبة، ومصلحته ظاهرةٌ، وأما خصوص عدد الأربعة، فإن مناسبتها خَفِيَّة، وما ذُكر فيه من المناسبات خيالاتٌ غير قائمةٍ على مُسْتَنَدٍ شَرْعيٍّ، ولا على اطِّرَادِ عادةٍ[(٣)].

وبيانُ مصلحة التقدير لا يلزم منه الوقوف على عِلَّة أصل الحكم أو تفصيله، ولا منافاة بين ظهور مصلحة التقدير وبين التَّعبُّدِ في المقدار.

---

(١) الموافقات (٥٢٦/٢-٥٢٧)، وقد فصَّل أحمد الريسوني، في نظرية المقاصد (ص: ١٧٢-١٧٥): الكلام في المصالح المترتبة على التحديدات الواردة في الأحكام الشرعية تفصيلا جميلا، يحسن الاطِّلاع عليه.

(٢) ينظر: إحكام الأحكام (١٨٨/٢)، رفع الحاجب (١٧٩/٣)، الإبهاج في شرح المنهاج (٢٤٣٦/٦).

(٣) ينظر: تعدُّد الزوجات وتحديد النسل، عطيّة محمد سالم (ص: ١١٤).

المجال السادس: المواقيت الزمانية

إنَّ الأوقات التي حدَّدها الشَّارع الحكيم لأداء بعض الأحكام معلومة متنوعة، نصَّ الأُصُولِيُّون على أنها غير معقولة المعنى؛ إذ لا يدرك مصلحة خاصة لتخصيصها من الشَّارع لإيقاع الأحكام.

وذلك مثل تخصيص الصَّلوات الخمس بأوقاتها المعلومة، ورمضان بالشهر التاسع من الشهور القمرية، والحجِّ بأشهره المعلومة، وتخصيص يوم الجمعة بأحكامه وفضائله، ونحوها.

قال القرافيُّ: "تخصيص صَاحبِ الشَّرْعِ بعضَ الأوقات بأفعالٍ معينةٍ دون بقية الأوقات يقتضي اختصاص ذلك الوقت المعين بمصلحة لا توجد في غير ذلك الوقت، ولولا ذلك لكان الفعل عامًا في جميع الأوقات.

ولا بُدَّ لما بعد الزَّوال من معنىً لاَحَظَهُ صاحبُ الشرع لم يكن مُوجُودًا قبل الزَّوال؛ طردًا لقاعدة صاحب الشرع في رعاية المصالح، وهكذا كلُّ أمر تعبديٍّ معناه: أنَّ فيه معنى لم نعلمه لا أنه ليس فيه معنى"(١).

وقال إلكيا إنَّ ممَّا: "لا يُطَّلَعُ فيه على وجه الحكمة الخفيَّة.. تخصيص التَّكاليف بوقت دون وقت"(٢).

فتخصيص الشَّارع بعض الأوقات من جانب الأوامر يدلُّ على وجود المصالح فيها، ومن جانب النواهي يدل على وجود المفاسد فيها، و تعذُّرُ الوقوف على المصالح والمفاسد المفصَّلة فيها لا يدلُّ على خُلُوِّها عنها.

ولأجل تعبُّدية الأوقات في الشَّريعة، وكونها ممَّا لا مجال فيها للرأي، تَرَكَ العلماءُ التصرف فيها، وأوجبوا الرُّجوع فيها وفي تحديد أوائلها وأواخرها إلى التوقيف(٣).

ولقد أشار صاحبُ مراقي السعود إلى تأثير التَّعبد في امتناع تقديم الأحكام المؤقتة توقيتًا زمانيًّا على أوقاتها، وحرَّر ذلك في أربع نقاطٍ:

---

(١) الفروق (٢/٢٦٢)، ينظر: الواضح في أصول الفقه، ابن عقيل (٤/٢/٣٦٦)، ينظر: قواعد الأحكام في مصالح الأنام (١/٢٠٥).

(٢) البحر المحيط (٥/١٢٧).

(٣) أضواء البيان (١/٣٠٤).

الأولى: إنَّ المؤقَّتات التَّعبُّديَّةَ لا يجوز تقديمها على أوقاتها، ولا تجزئ إذا وقعت؛ لأنَّ المكلف لم يؤمر بها إلا في مواقيتها، ومن أتى بغير ما أمر به فعدم براءة ذِمَّته ظاهرٌ، ولا يجوز الإقدام على العبادة إلا على وجهها الشرعي.

وذلك لأنَّ الله يقول﴿ ءَآللَّهُ أَذِنَ لَكُمْۖ أَمْ عَلَى ٱللَّهِ تَفْتَرُونَ ﴿٥٩﴾ ﴾[يونس: ٥٩].

ولأنَّ الشَّارع خصَّص هذه الأوقات بتلك الأحكام لمصالح وحِكَمٍ؛ فإيقاعها خارجَها مفوِّتٌ لمصالحها وحِكَمها.

الثانية: إن المعللات المؤقتة يجوز تقديمها على أوقاتها وتجزئ؛ لأنَّ المقصود منها ثمارها الظاهرة المعقولة التي تحصل بمجرد إيقاع الفعل، كقضاء الدين ونحوه، ما لم يشتمل التقديم على أمرٍ محرم، فيحرم لذلك.

الثالثة: إن ما يتردد بين التَّعبُّدِ والمعقولية من المؤقَّتات مَحَلُّ خلافٍ بين أهل العلم غالبًا؛ لتردُّده، فيحتاج إلى مرجِّحات معتبرة لتجويز التقديم أو منعه.

الرابعة: إنَّ ما دلَّ الدليل على جواز تقديمه على وقته، جاز تقديمه على خلاف الأصل؛ لأنَّ توقيف الشَّارع أولى بالاعتبار من النظر والاجتهاد.

قال في مراقي السعود:

فليس يُجزِئُ من له يُقَدِّمُ ... ولا عليه دون حظرٍ يُقْدِمُ
وذا التَّعَبُّدُ وما تمحَّضا ... للفعل فالتقديم فيه مرتضَى[1]
وما إلى هذا وهذا ينتسبْ ... ففيه خلفٌ دون نصٍّ قد جلبْ[2]

ولقد بيَّن الله تعالى عظم معصية تغيير المواقيت الشَّرعية بالرأي لما نعى على المشركين بقوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا ٱلنَّسِيٓءُ زِيَادَةٞ فِي ٱلۡكُفۡرِۖ يُضَلُّ بِهِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ يُحِلُّونَهُۥ عَامٗا وَيُحَرِّمُونَهُۥ عَامٗا لِّيُوَاطِـُٔواْ عِدَّةَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ فَيُحِلُّواْ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُۚ زُيِّنَ لَهُمۡ سُوٓءُ أَعۡمَٰلِهِمۡۗ وَٱللَّهُ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلۡكَٰفِرِينَ ﴿٣٧﴾ ﴾[التوبة: ٣٧].

(١) في جميع النسخ (وما تمحض للفعل) لكن الأظهر أن يكون (للعقل)، لأن الكلام في الحكم التعبدي، ومقابله في كلام العلماء (معقول المعنى) من العقل، لا من الفعل، والمعنى يستقيم بكلتا الكلمتين والله أعلم.

(٢) مراقي السعود مع شرح الناظم (ص: ٦٠).

وأكثر ما يذكرون فيها من المعاني إنَّما هي حِكَمُها العامَّة، وأسرارها الكليَّة التي لا تأثير لها في الحكم الشرعي، والأولى الإعراض عنها إلا إذا كانت منصوصةً أو معاني ظاهرة(١).

وقد يظهر وجهُ تخصيص بعض المواقيت الشَّرعية؛ لكونه مَظِنَّةً لتحقيق المصلحة التي شرع الحكم من أجلها بدلالة العادة، أو الاستقراء، أو الحسِّ.

وذلك مثل اشتراط حوَلان الحول على النصاب في وجوب الزكاة فإنه مناسبٌ؛ "لأنَّ مروره على المال بلا نقصٍ مُؤذِنٌ بالغنى؛ إذْ من العام فصولٌ، يُلْجِئُ بعضُها النَّاسَ لإنفاقِ ما ادَّخروه، كفصل الشِّتاء حيثُ لا مَرْعَى، ولا دَرٌّ، ولا ثمارٌ، ولا صَيْدٌ مَثَلاً.

ولأجل ذلك كَثُرَ في الفقه اعتبار الحول في كثيرٍ من التَّحديدات بالاجتهاد؛ نظرًا لكونه ممرَّ الفصول بتأثيرها ومياسرها وأزماتها، فكلٌّ ما ثبت معه دون تغيير، فهو ثابتٌ قَارٌّ؛ فلهذا قُدِّرَ به أجل عيوب الزَّوْجَيْن، وأجل القيام بالشفعة والغَبْن"(٢).

في الأخير يحسن الإشارة إلى وجود الفرق بين أصل الْحكم المؤقَّت، ووَقْته الذي قُيِّدَ به شَرْعًا، والتوقيت الذي هو فِعْلُ الشارع الحكيم؛ إذ قد يكون أصل الحكم معقول المعنى، ويخفى المعنى في الوقت، على التفصيل السَّابق في المقدَّرات الشرعية.

المجال السابع: المواقيت المكانية

ثبت عن الشَّارع الحكيم اختصاص بعض الأحكام بأمكنة معيَّنة، بحيث لا تصحُّ شَرْعًا دون إيقاعها فيها، ولقد صرَّح الأُصُولِيُّون بأن تخصيص الأحكام بمواضع معيَّنة ممَّا لا يعقل معناه، ولا يجوز القياس عليه(٣).

والمراد بالأمكنة هنا: المواضع التي نَصَّ الشَّارع على أعيانها، وجعلها ظُرُوفًا للأحكام، وأما الأمكنة التي تَعَيَّنَتْ لفعل العبادات بصفاتها، أو منع من إيقاعها فيها، فقد تكون معقولة المعنى وقد تكون تعبُّدية، كتخصيص الاعتكاف بالمسجد، والنهي عن الصلاة في مواضع النهي، ونحوها(٤).

---

(١) ينظر: القواعد، المقَّري (٤٠٦/٢)، كتاب إثبات العلل، الحكيم الترمذي (ص: ١٢٩)، مراصد الصِّلات، القسطلاني (ص: ١٣٣).

(٢) التوضيح والتصحيح، ابن عاشور (١٨٨/٢).

(٣) ينظر: قواعد الأحكام (٢٠٥/١).

(٤) شرح العمدة، ابن تيمية (٢/ ٤٥٣)، إعلام الموقِّعين (٤٢٠/٣).

وقد تعرَّض الشَّيْخُ محمد الأمين الشنقيطي -رحمه الله- لبيان سبب وجوب المحافظة على صورة المواقيت المكانية بنَفَسٍ أُصُوليٍّ دَقيقٍ، فدونكم خلاصتها:

أوَّلا: أنَّ الأمكنة المحدَّدة من قبل الشارع لنَوْعٍ من أنواع العبادات لا تجوز الزيادة فيها ولا النقص، ولا التبديل إلا بدليل يجب الرجوع إليه من كِتَابٍ وسُنَّةٍ.

ثانيًا: أنَّ الأمكنة المحدَّدة شَرْعًا لنَوْعٍ من أنواع العبادات ليست محلاً للقياس؛ لأنَّه لا قياسَ ولا اجتهادَ مع النصِّ الصريح المتقتضي تحديد المكان المعين للعبادة.

ثالثًا: أنَّ تخصيص تلك الأماكن بتلك العبادات دون غيرها من سائر الأماكن ليست له علَّةٌ معقولة المعنى حتى يتحقق المناط بوجودها في فرعٍ آخر حتى يلحق بالقياس، فالتَّعَبُّدِيُّ المحض ليس من موارد القياس.

رابعًا: أنَّ فِعْلَ النَّبيِّ ﷺ إن عُلِمَ بقرينةٍ أو قَوْلٍ منه- أنه بيانٌ لواجبٍ، فإنَّه تجب المحافظة على صورة فعله زَمانًا ومكانًا ومقدارًا ونحوها إلا ما اقتضى الدَّليلُ من الكتاب والسُّنَة خلافه[1].

ثُمَّ إنَّ العبادة الوحيدة التي ربط الشَّارع صحَّتها بأمكنة خَاصَّةٍ هي: مناسك الحجِّ والعمرة، فقد خَصَّصَ الشَّارع للإحرام مواقيتها المعلومة، وحَدَّدَ لبقية أعمال الحجِّ من الطَّواف، والسَّعي، والوقوف، والمبيت، والرَّمي، وذبح الهدي والْفِدَى: مكَّة المكرَّمة، ومنى، وعرفات، ومزدلفة.

وكذلك جعل للحرم أحكامًا معينة تقتضي الاهتمام بمعرفة حدوده، ولقد أشار النووي إلى أهمية معرفتها بقوله: "واعلم أن معرفة حدود الحرم من أهم ما ينبغي أن يعتنى به، فإنه يتعلّق به أحكامٌ كثيرةٌ"[2].

وقد خصَّ المساجد الثلاثة: مسجد الحرام بمكة، والمسجد النبوي بالمدينة النبوية، والمسجد الأقصى في فلسطين بأجورٍ مضاعفةٍ مخصوصةٍ للصَّلاة.

وخصَّ مكَّة بالمؤاخذة على إرادة الإلحاد فيها، ومقام إبراهيم بركعتي الطواف، و الحجر الأسود بالاستلام والتقبيل، والرَّوضة الشَّريفة في المسجد النبوي بفضيلتها المعروفة.

ولأجل خفاء حكمة تخصيص هذه الأمكنة، اختلف العلماء فيها، هل اختصاصها

---

(١) ينظر: أبحاث هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية (١/٤٣-٤٤).

(٢) تهذيب الأسماء واللغات (ص:٥٧٩).

بأعمالها وميزاتها لمعانٍ خَفِيَّةٍ اقتضت ذلك، أو هو لمحض المشيئة والإرادة، والأول قول الأكثر[(١)].

المجال الثامن: الأجور والفضائل

إنَّ ترتيب الأجور والفضائل والميزات الشَّرعية على الأعمال والأقوال من خصائص الشَّارع الحكيم، وهو مما لا يهتدي إليها الرَّأيُ والقياسُ، ولا يُطَّلع عليه إلا من طريق الوحي والتوقيف[(٢)].

ووجه كون الأجور والفضائل من مجالات التَّعَبُّدِ:

١- أنَّها بمحض الفضل والإحسان من الله تعالى، تَفَضَّلَ بها على عباده بعلمه، وحكمته ومشيئته، وهي غيبٌ، ويشير إلى ذلك قولُ النَّبيِّ ﷺ:«لن يُنَجِّيَ أحدًا منكم عَمَلُهُ، قالوا: ولا أنت يا رسول الله؟ قال: ولا أنا، إلا أنَّ يَتَغَمَّدَنِي الله برحمةٍ»[(٣)].

٢- أن بعضها متضمِّنٌ لمقادير لا يعلم وجه تخصيصها إلا الله تعالى.

٣- طبيعة وضع الأجور والفضائل دالَّة على غلبة التَّعبُّدِ عليها، وعدم اطِّرادها على صفةٍ واحدةٍ، ومن مظاهر ذلك:

أ-اختصاص بعض الأحكام من نظرائها في الظاهر بفضيلة مختصَّة بها، كالعقوبة الواردة على تفويت صلاة العصر الثابتة عن النَّبيِّ ﷺ في قوله: «من ترك صلاة العصر فقد حَبِطَ عَمَلُهُ»، وفي رواية: «الذي تَفُوتُهُ صلاة العصر كَأَنَّمَا وُتِرَ أَهْلَهُ وَمَالَهُ»[(٤)].

ب- تخصيص الأدنى بفضيلة شَرْعًا لا يَشْرِكه فيه الأعلى منه منزلةً، ومنه تخصيص الآذان بكون الشَّيطان يهرب منه دون الصَّلاة[(٥)].

---

(١) مجموع الفتاوى (٤٨٢/١٧)، إعلام الموقعين (٣٠٢/٣).

(٢) يلتحق بالأجورِ والفضائلِ الميزاتُ والمناقبُ والمثالبُ.

(٣) أخرجه البخاري في جامعه، كتاب الرقاق، باب القصد والمداومة على العمل (٢٣٧٣/٥)، ومسلم في صحيحه، كتاب صفة القيامة والجنة والنار، باب لن يدخل أحد الجنة بعمله بل برحمة الله تعالى (٢١٦٩/٤).

(٤) أخرجه البخاري في جامعه، كتاب مواقيت الصلاة، باب إثم من فاتته العصر (٢٠٣/١)، واللفظ له، ومسلم في صحيحه، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب التغليظ في تفويت صلاة العصر (٤٣٥/١).

(٥) أخرجه البخاري في جامعه، كتاب الأذان، باب فضل التأذين (٢٢٠/١)، ومسلم في صحيحه، كتاب الصلاة، باب فضل الأذان وهرب الشيطان عند سماعه (٢٩١/١).

ج- تخصيص الثواب الجزيل ببعض الأعمال الخفيفة التي لا تصحبها المشقة في الظاهر، كالفضائل المترتبة على الأذكار المأثورة.

لكنْ من القواعد المعلومة شَرْعًا أنَّ الطَّاعات أسبابٌ للحسنات، والمعاصي أسبابٌ للعقوبات، وأنَّ الحسنة بعشر أمثالها، وأن جزاء السيِّئة سيِّئةٌ مثلُها.

وقد يتميَّز بعض الأعمال بالزيادة على ذلك، نظرًا لِكَثْرة مصالحها، أو زيادة مفاسدها الظاهرة أو الخفيَّة(١).

ولقد صرَّح جملةٌ من أهل العلم بذلك: منهم المازريُّ(٢)، والقاضي عياض(٣)، والقرافي(٤)، وابن تيمية(٥)، وابن القيم(٦)، وابن الشَّاط(٧).

لقد صرَّح هؤلاء جميعًا بأنَّ الأجور والفضائل لا تدرك بالرَّأي والعقل، ولا يجري فيها القياس، وأن مدارها على التوقيف، يجب الرجوع فيها إلى النصوص.

قال المازري(٨): "التحقيق أنَّ القياس الشَّرعي لا يستعمل في مقادير الثَّواب، إلا أنْ يَرِدَ من الرَّسول ﷺ لفظٌ يقوم مقام العموم، حتَّى يشتمل على ما يتنازع فيه من ذلك"(٩).

وقال القاضي عياض(١٠): "الأجور ليست على قياسٍ، وإنما هي بِفَضْلٍ من الله بما شاء على من شاء كيف شاء"(١١).

---

(١) ينظر: الفروق، القرافي (٢/٢٤١- ٢٤٨)، إدرار الشروق، ابن الشاط (٢/٢٥٠).
(٢) ينظر: شرح التلقين (٢/٨١٨).
(٣) ينظر: إكمال المعلم (٧/٣٨٢).
(٤) ينظر: نفائس الأصول (٧/٣٣٢٢).
(٥) ينظر: درء التعارض (١/١٥١).
(٦) ينظر: الروح (ص: ٦٢).
(٧) ينظر: إدرار الشروق (٢/٢٤٨).
(٨) هو: أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر التميمي المازري المالكي، المشهور بالإمام، الفقيه الأصولي المحدث، من كتبه: شرح التلقين، وشرح البرهان لإمام الحرمين (ت:٥٣٦هـ). ينظر: الديباج المذهب (ص:٢٧٩)، وشجرة النور الزكية (ص:١٢٧).
(٩) شرح التلقين (٢/٨١٨).
(١٠) هو: أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض اليحصبي الأندلسي المالكي، المشهور بالقاضي عياض، الفقيه الأصولي المحدث، من كتبه: إكمال المعلم في شرح صحيح مسلم، وترتيب المدارك (ت:٥٤٤هـ). ينظر: الديباج المذهب (ص:١٦٨)، شجرة النور الزكية (ص:١٤٠).
(١١) إكمال المعلم (٣/٩٨).

وقال ابن دقيق العيد: "إن مراتب الثَّوَابِ إنما يرجع فيها إلى النَّصُوصِ"[(١)].

ومن هنا يجب التأكُّد من ثبوت أجور الأعمال وفضائلها بالأَدِلَّة الصَّحيحة، والاكتفاء بالصحيح منها، وتخصيصها بمواردها في النَّصُوصِ[(٢)].

المجال التاسع: الخصائص وقضايا الأعيان

وقعت في الشَّريعة الإسلاميَّة أَحْكَامٌ وردت عن الشَّارع مختصَّةً بموارد معيَّنة انفردت بها عن غيرها، وهذه الأحكام هي المعروفة بالخصوصيَّات، وقد تسمَّى بـــ (قضايا الأعيان).

والخصائص: جمع خصيصة: وهي الحكم الشَّرعيُّ الذي ثبت شَرْعًا اختصاصُه بمُعـيَّنٍ، بحيث لا يَشْرِكُهُ فيه غيرُه.

ومن أمثلة الخصوصيات ما يلي:

١- خصائص النَّبيِّ ﷺ، كاختصاصه بالتزوج فوق الأربع ونحوه.

٢- قضاء النَّبيِّ ﷺ للصَّحابي الجليل خزيمة[(٣)] بقبول شهادته وحده فيما يشترط فيه العدد من المعاملات المالية، وكان مخصوصًا ومشهورًا بهذه الفضيلة بين الصحابة.

ولما كان النَّبيُّ ﷺ مبعوثًا إلى النَّاس كافَّة كان اختصاص حُكْمٍ من أحكام شريعته بِفَرْدٍ أو جماعة على خلاف الأصل؛ لذلك كان لا بُدَّ من قيام دليل صحيح على دعوى

---

(١) إحكام الأحكام (٣٤٢/١)، وينظر: (١٨٩/١).

(٢) لكنَّ المتأمِّلَ في هذا الموضوع لَيَجِدُ أنَّهَا على الأنواع التالية:

النوع الأول: الأجور والفضائل الثابتة بالأدلة الصحيحة.

النوع الثاني: الأُجور والفضائل التي وضعها بعض الناس بمجرد بمجرد الهوى من تلقاء أنفسهم افتراءً على الشَّريعة، وتقَوُّلاً على الله تعالى.

النوع الثالث: الأجور والفضائل التي وردت في الأحاديث الضعيفة التي لا تقوم بمثلها الحجَّة في الشريعة.

النوع الرابع: الأجور والفضائل التي وردت في الأحاديث الموضوعة المكذوبة على النَّبيِّ ﷺ.

النوع الخامس: الأجور والفضائل التي حاول أصحابها إثباتها للأعمال بالقياس وغيره من وجوه الرأي بدون توقيف من الشارع على ذلك.

وكُلُّ هذه الأنواع مردودة إلا الأول؛ لعدم ثبوتها شرعًا؛ ولأن الأصل: عدم الأجر الخاص إلاَّ بدليل من النص.

(٣) هو الصحابي الجليل، أبو عمارة خزيمة بن ثابت بن الفاكه بن ثعلب الأنصاري الأوسي الخطمي ذو الشهادتين، شهد بدرًا وما بعدها، استشهد بصفين. ينظر: الاستيعاب (٤٤٨/٢)، الإصابة (٢٧٨/٢).

الخصوصية، وهذا الدَّليلُ قد يكون نَصًّا، أو إِجْمَاعًا، أو غيره، وقد يكون مَعْلُومًا، وقد يكون مَظْنُونًا[١].

وليس المراد بالخصوصيَّات والخصائص: الأحكام المخصوصة من الصِّيغة العامة، أو المخصوصة بالذكر؛ لأنَّ المخصوص من الصيغة العامة أو بالذكر، قد يعقل معناه، ويلحق به غيره عن طريق القياس[٢].

والمخصوص من الصيغ العامة يفتقر إلى دليل التخصيص فقط.

أما الخصائص: فهي الأحكام التي خرج من الحكم العام، وقام دَلِيلٌ صحيحٌ من الشرع على أنها مختصَّة بمواردها، وممنوعٌ إلحاقُ غيرها بها.

فهي تفتقر إلى دليلين[٣]:

الأول: دليلٌ يُخْرِجُ موردَ الخصيصة من الحكم العام (دَلِيلُ التَّخْصِيصِ).

الثاني: دليلٌ يمنع من إلحاق غيره به (دَلِيلُ الخصوصيَّة)، وهذا الدليل إذا صَحَّ أغنى عن الأول؛ لأنه يَتَضَمَّنُهُ.

فمَثَلا: لا شكَّ أنَّ الخلفاء الأربعة فوق خزيمةَ في كُلِّ ما يحتاج إلى صدق الشَّهادات، إلا أنَّ الشَّارع الحكيم خصَّه بقبول شهادته وحده من بين سائر الناس؛ تكريمًا له على سبقه لصدق النَّبيِّ ﷺ، والشَّهادة له في قضية ابتياعه الفرس من الأعرابي الذي جحد البيع[٤]؛ فخرج خزيمة بذلك من حكم اشتراط تعدد الشهود، ولم يلحق به غيره بالقياس.

وقد أشار ابن تيمية إلى موضوع الخصائص، فقال: "إنَّ الله تعالى يختصُّ ما يختصُّه من الأعيان والأفعال بأحكامٍ تخصُّه، يمتنع معها قياس غيره عليه. إمَّا لمعنى يختصُّ به لا يوجد بغيره، على قول أكثر أهل العلم، وإما لمحض تخصيص المشيئة على قول بعضهم"[٥].

وقال الجويني: "التَّعْلِيلُ قد يمتنع بنَصِّ الشَّارع على وجوب الاقتصار، وإن كان لولا النَّصُ أمكن التَّعْلِيل...فمهما منعنا نَصٌّ من القياس امتنعنا، وكذلك لو فرض إجماعٌ على هذا النحو"[٦].

---

(١) ينظر: شفاء الغليل (ص: ٢٩١)، التحقيق والبيان (٣/٤٤٦)، العدّة، الصنعاني (٣/١٤٣).

(٢) ينظر: شرح منار الأنوار، ابن الملك (ص: ٢٦٦)، فتح الغفار، ابن نجيم (٣/١٤).

(٣) شفاء الغليل (ص: ٢٨٩).

(٤) الآيات البينات، العبادي (٤/٢٢).

(٥) مجموع الفتاوى (١٧/٤٨٢)، إعلام الموقعين (٣/٣٠٢).

(٦) البرهان (٢/٥٨٨).

المجال العاشر: الحدود

اعلم أَنَّ باب الحدود من الأبواب المعقولة المعاني، ومناسبة اقتضاء الجنايات للعقوبات ظاهرة جَلِيَّةٌ بإجماع أهل العلم.

قال الإسمندي الحنفي[١]: "كُلُّ جناية تستحق بها العقوبة إما عاجلاً أو آجلاً، ولا كلام فيه"[٢].

وقال العز ابن عبد السلام: "اعلم أَنَّ الأسباب مُنْقَسِمَةٌ إلى ما يناسب أحكامه، وهو الأكثر، وإلى ما لا يناسبها، وهو التَّعَبُّدُ...ومثال ما يناسبه..وجوب عقاب الْجُنَاةِ زجرًا لهم عن الجنايات"[٣].

لكن ثَبت عن الحنفية منع إجراء القياس المختلف فيه لتعدية حدود الجرائم النَّصِّيَّةِ إلى الجرائم غير النَّصِّيَّةِ[٤]، كقياس اللواط على الزنا في رجم المحصن وجلد البكر مائة جلدة،

---

(١) هو: أبو الفتح محمد بن عبد الحميد بن الحسين بن الحسن الإسمندي السمرقندي الحنفي، الفقيه الأصولي النَّظَّار، من كتبه: بذل النظر في الأصول، وحصر المسائل وقصر الدلائل (ت:٥٥٢هـ). ينظر: الجواهر المضية (٣/٢٠٨)، تاج التراجم (ص:٢٦٥).

(٢) بذل النظر (ص: ٦٢٤).

(٣) قواعد الأحكام (٢/٨٤).

(٤) في هذه الترجمة التنبيه على محل النِّزَاع، وبسطه كما يلي: أنَّ الإجماع قائم على منع التَّعْلِيل لتعدية الحكم في باب الحدود في موضعين، وعلى جوازه في موضعين:

الأول: يمتنع التَّعْلِيل في باب الحدود بالاتفاق في موضعين:

١- إثباتُ حَدٍّ زائدٍ -كفَقْءِ العينين، أوخَصْي الأنثيين، أوجدع الأنف، أو قطع اللسان، أو قطع الذكر ونحوها- قياسًا على الحدود المنصوصة، وهي: الجلد في موارده الثلاث (زنا البكر، والقذف، وشرب الخمر)، والقطع في (السرقة)، والرجم في (زنا المحصن)، والقتل في (الرِّدة، والحرابة، وترك الصَّلاة على خلاف في ذلك).

٢- يمتنع تعليلُ المقادير الشَّرعية الواردة في باب الحدود؛ لأن العقول لا تهتدي إلى إدراك وجه تعلُّق الحدود بهذه التقادير بأعيانها، حيثُ لا يكون الجلد حدًّا شرعيًّا بالنقص من القدر، أو الزِّيادة عليه بقصدها منه.

الثاني: يجوز التَّعْلِيل في باب الحدود بالاتفاق في موضعين:

١- يجوز التَّعْلِيل واتباع الحكمة في تنفيذ الحدود وإيقاعها بعد ثبوتها بدليل من الكتاب أو السنة: كتحديد زمان الجلد، ومكانه، ونوع السَّوط في حَدِّ الجلد مَثَلاً.

٢- يجوز إلحاق المسكوت بالمنصوص عليه في الحدود بما يلي:

أ- بدلالة النَّص، وهي التي تعرف المساواة بين المسكوت والمنصوص بمجرد فهم اللغة.

←

وقياس شارب النَّبيذ على شارب الخمر في جلد الثمانين، وقياس النباش على السارق في قطع اليد.

فإذًا النِّزَاع في القياس المختلف فيه، وفي سبب الحدِّ لا في الحدِّ نفسه؛ لأنَّ الحدود محصورةٌ معلومَةٌ لا يزاد عليها بالاتِّفاق.

الخلاف في المسألة:

اختلف العلماء في المسألة على قولين: الحنفية على المنع، والجمهور من المالكية والشافعية والحنابلة على الجواز[(١)].

والذي له وقْعٌ في البحث هو إبراز أثر التَّعبُّدِ في هذه المسألة، ويتلخصُّ ذلك في أنَّ الحنفية صاروا إلى منع إثبات الحدود النصية للجرائم غير النصية؛ لأنَّ اقتضاء الجنايات للعقوبات وإن كان ظاهر المناسبة، إلا أنَّ اقتضاءها لهذه العقوبات المعيَّنة -سواء كانت مقدَّرة أو غير مقدَّرة[(٢)]- لا يَنْفَكُّ عن التَّعبُّدِيَّةِ، وقرَّروا ذلك بالأَدِلَّة التالية:

كالمساواة بين قول أفٍّ للوالدين وبين ضربهما وشتمهما في التحريم بجامع الأذى؛ فإن عِلَّة المساواة بينها معلومة بمجرد فهم اللغة، ويعرفه العامي الغُفْل الذي لا يدري ما القياس.

ب- بعلم التساوي بين الشيئين في الأصل قبل ورود النصِّ ببيانٍ لأحدهما مِمَّا يخصُّ ذلك الأصل الذي ثبت التساوي فيه، قال الدبوسي: "الأصل عند علمائنا: أنه متى علم التساوي في الأصل ابتداءً بين شيئين، ثمَّ ورد البيان في أحدهما كان ذلك البيان واردًا في الآخر؛ قولا بمساوقة النتيجةِ المقدِّمتين، ومعرفة المجهول بالمعلوم، ولا يعتبر ذلك التساوي قياسًا، سواء كان ذلك في المعاني المعقولة أو في الأعيان المحكوم فيها".

مثال ذلك قوله ﷺ: "لا يَبولنَّ أحدكم في الماء الدائم، ولا يغتسل فيه من جنابة"، قد أفاد النهيَ عن التغوُّط في الماء الدَّائم، وأفاد نهي غير البائل عن الاغتسال فيه، من طريق علمنا تَساوِيَ أحكام النَّجاسات عند حصولها في الماء، وتساوِيَ أحكام المكلَّفين في لزوم احتنابها، وليس ذلك عندنا بقياسٍ، لكن من جهة أنه قد ثبت تساويهما من جهة النجاسة والطهارة، قبل ورود هذا الخبر، فلما ورد الخبر لم تَزُل المساواة القائمة في عقولنا قبل وروده". ينظر: تأسيس النظر (ص: ١٣٢-١٣٣)، الفصول في الأصول (٢/٢٦٥)، شفاء الغليل (ص: ٢٩٢)، التحقيق والبيان (٣/٤٥٠)، رفع الحاجب (٣/١٧٩).

(١) ينظر: التقرير والتحبير (٣/٢٤١)، شرح تنقيح الفصول (ص:٤١٥)، القواطع في أصول الفقه (٣/٨٩٦)، شرح الكوكب المنير (٤/٢٢٠).

(٢) وفي عبارة بعض الأُصُولِيِّين، كابن الهمام وتبعه ابن أمير الحاج وأمير بادشاه والأنصاري الهندي: أنَّ الحدود الخالية من التقديرات معقولة المعاني عند الحنفية، إلا أنَّ الشبهة في القياس منع من جريانه فيها، لكن في الدليل الذي

الدليل الأول: إنَّ بَعْضَ الحدودِ مشتملٌ على تقادير معيَّنة لا تصحُّ حَدِيَّته شَرْعًا بدونها، كعدد المائة في الزنا، والثمانين في القذف؛ ولا يعقل وجه تعلُّقِ الجناية بخصوص هذا العدد، والقياس فرع تعقل المعنى في حكم الأصل(١).

وهذا الدليل خَاصٌّ بالحدود المقدَّرة، أما الحدود غير المقدَّرة، فعدم المعقولية فيها مبرهن ببقيَّة الأَدِلَّة الثلاثة.

الدليل الثاني: إنَّ مقادير العقاب لا تعلم إلا عن النصِّ؛ لأنَّ العقوبات إنما تستحق على الإجرام بحسب ما يحصل بها من كفران النعمة، ومَعْلُومٌ أن مقادير نِعَم الله تعالى على عبده لا يحصيها أحدٌ غيره، فلا سبيلَ إذن إلى علم مقدار ما يستحق من العقاب بالإجرام إلا من طريق التوقيف(٢).

الدليل الثالث: إنَّ الحدود مشروعة لحكمة الردع والزجر، وما يقع به الردع عن المعاصي لا يعلمه إلا الله تعالى؛ فقد يرتدع زَيْدٌ بما لا يرتدع به عَمْرو، وقد يرتدع الإنسان بالقليل من العقوبة، وقد لا يرتدع بالكثير(٣).

الدليل الرابع: أنَّ القياس تفيد الظن، والظنُّ لاحتماله الخطأ شبهةٌ، والحدود تدرأ بالشُّبهات(٤).

ورُدَّ بأن الشبهة التي تندرئ بها الحدود هي الشبهة في تحقُّق سبب الحد، والحديث الوارد في درء الحدود بالشبهات محمول عليها، والمأمور به هو الاحتيال في ثبوت الحد؛ كيلا يثبت باستقصاء السُّؤال عن الشهود، ووتركُ طلب المشهود عليه ونحو ذلك، لا إسقاط ما هو ثابتٌ من الشرع بشبهةٍ في دليله، غَيْرِ مانعةٍ عن وجوب العمل، ويؤيِّد ذلك أنه لو كان

←

ذكره الجصاص، والسَّمْعاني ما يدل على أنَّ التعبُّدَ من موانع القياس فيها إضافة إلى دليل الشبهة، فتكون مما اشتمل فيه التعبُّدُ والتَّعْلِيل. ينظر: التقرير والتحبير (٣/٢٤١)، وتيسير التحرير (٤/١٠٣)، وفواتح الرحموت (٢/٣٨١).

(١) ينظر: التقرير والتحبير (٣/٢٤١) التحرير مع شرح التيسير (٤/١٠٣).

(٢) ينظر: الفصول في الأصول (٢/٢٦٧).

(٣) ينظر: القواطع في أصول الفقه (٣/٨٩٩).

(٤) ينظر: سلّم الوصول، المطيعي (٤/٣٦).

مطلق الشبهة مَانِعًا عن الحدِّ لما وجب الحدُّ بالدلائل الظنية، كالعام المخصــوص، وأخبــار الآحاد، و شهادة الشهود ونحوها.

وما ذكره الحنفية من الفرق بين القياس وبقية الدلائل الظنية ضعيفٌ؛ لاشتراك كلٍّ منها في احتمال الخطأ[١].

وأما الجمهور فقد وافقوا الحنفية في عدم معقولية معاني المقادير، إلا أنَّ ذلك غير مــانع عندهم من القياس فيها؛ لأنَّه يمكن تعدية أصل الحدِّ المقدَّر بالمعنى المناسب، والعدد يتعــدَّى تبعًا له ضرورة.

كالجلد مَثَلا يتعدَّى من شارب الخمر إلى شارب النَّبيذ بجامع الإســكار المفضــي إلى ضياع العقل في كلٍّ منهما؛ لحكمة حفظ العقل؛ فيتعدَّى العدد تبعًا ضرورةَ تَعَدِّي أصــله، وجناية الشُّرب مناسبة للضرب، فيكون القياس قد وقع لتعدية الجلد من شرب الخمــر إلى شرب النَّبيذ، وأما العدد فتعدَّى ضرورةً، وهكذا في بقية الحدود المقدرة.

ورَدَّ الحنفية بأن هذا مبني على أنَّ مُجَرَّد الجلد هو الحدُّ، والعدد تبعٌ له، وليس الأمــر كذلك، بل الحدُّ مجموع مائة جلدة، ولا يعقل المناسبة بين شرب الخمر وبين هــذه الحــدِّ المعيَّن.

والدليل على أنَّ الحدَّ هو مجموع الأمرين -الجلد واستيفاء عدد المائة- أنه لا يصحُّ مجرَّدُ الضرب حَدًّا للشرب شَرْعًا بدون هذا العدد[٢].

وأمَّا قولهم: إنَّ معرفة ما يقع به الزَّجر لِكُلِّ واحدٍ على الدَّوام عند تطبيق الحدود- ممــا استأثر الله تعالى به؛ فصحيحٌ، إلا أنَّ اعتبار حكمة الزَّجْر بهذه الصورة يــؤدِّي إلى بطــلان القياس في الشرع كُلِّه؛ وليس في الحدود فقط، وذلك باطلٌ، فَعُلِمَ من ذلك أنَّ حصول الظَّنِّ كافٍ، وهو حَاصلٌ بالقياس فيها.

ويؤيِّد ذلك: أنَّ الدَّلائل التي قامت على صحة القياس قد قامت على الإطلاق، فصــار استعمال القياس صحيحًا في كلِّ موضعٍ إلا أنَّ يمنع منه مانع، ولا مانع في الحدود[٣].

---

(١) ينظر: فواتح الرحموت (٢/٣٨١).

(٢) ينظر: بذل النظر، الإسمندي (ص:٦٢٤).

(٣) ينظر: القواطع في أصول الفقه (٣/٨٩٧).

وردَّ الحنفية: بأن عموم حجيَّة القياس إنما هو فيما اجتمع فيه شروط صحة القيـــاس، وأما القياس في الحدود فعدم معقولية معنى الأصل مانعٌ بالإجماع، وكون الحـــدود مندرئـــة بالشبهات مانع كذلك عندنا.

وبعد هذا العرض، فالذي يظهر أنَّ أصل باب الحدودَ معقول المعنى، وأن للتعبد مجـــالاً رحبًا في تفاصيلها، ومقاديرها العددية، وإنما لم يجز التَّعْلِيل لإثبات مثل جدع الأنف، وقطع الفرج؛ واكتُفِي بالحدود النصيَّة؛ لأنه لا يُلْفى أصلا مقيسًا عليه، ولأجل مصـــالح أخـــرى كثيرة[1].

وتجويزُ الحنفية التمسُّكَ بالمعنى الذي يدرك بمجرد فهم اللغة؛ لتعدية الحكم في الحدود، وتجويزهم التمسك بالرأي والاجتهاد في الفروع المتعلقة بالحدود النصية- لدليلٌ على معقولية أصول الحدود.

ولكون أجناس الجنايات محصورةً، لم يجد الفقهاء تطبيقاتٍ لهذا الخلاف، إلا في مســـائل قليلة، كاللِّواط، وشارب النَّبِيذِ، والنباش.

ومع ذلك؛ فالتحقيقُ -في هذه الفروع الثلاثة- أنها ثابتة بالنَّصِّ لا بالقياس.

ولقد تعرَّض ابن القيم لذلك، فقرَّر:

- أن تحريم النَّبيذ ثابتٌ بقوله ﷺ: «كُلُّ مُسْكِرٍ خَمْرٌ»[2].

- وأن قطع يد النبـــاش ثابـــتٌ بقولـــه تعـــالى: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا ﴾ [المائدة: ٣٨].

- وأنَّ الصحابة لم يجدوا للاَّئط عقوبة إلا القتل، على خلافٍ بينهم في تعيين طريـــق قتله، وتعيين القتل دَلِيلٌ على أنهم لم يقيسوا اللواط على الزنا، ومذهبهم أولى وأوفـــق بمـــا عذَّب الله تعالى به اللاَّئطين الأوائل؛ إذ قد أهلكهم بِأَشَدِّ ما عُذِّبَ به بَشَرٌ[3].

---

(١) إعلام الموقعين (٣٤٧-٣٥٧).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الأشربة، باب بيان أن كل مسكر خمر (١٥١٥/٣).

(٣) ينظر: إعلام الموقعين (١٦٣/٣)، الداء والدواء (ص: ٣٩٢-٤٠٤).

المجال الحادي عشر: الكفارات

من المعلوم أنَّ الكفارات مشروعةٌ في الشَّريعة الإسلامية لتحقيق مصلحة دنيوية عاجلة، ومصلحة دينية معنوية آجلة؛ لكنها عامة.

فالأُولى: بالنسبة لمن يصرف إليه الطَّعام والذبيحة والكسوة، ومن تُحَرَّرُ رقبته بسبب الكفارت، وهذه المصلحة ظاهرة في خصال الكفارة المتعدية.

والثانية: بالنسبة لِلْمُكَفِّرِ؛ فإنه ينال بها الثواب، ويغفر بها ذنوبه، ويُجبر بها تقصيره، وتحصل هذه المصلحة في الكفارات ذات المنفعة المتعدية والقاصرة على سواء.

لكن الشَّارع الحكيم شرع الكفارات بعلمه وحكمته على أوضاعٍ وصفاتٍ لا تهتدي العقول إلى دقائق معانيها، وتفاصيل عللها، وذلك أمارة غلبة التَّعبُّدِ عليها، ويقتضي الإمساك عن التصرُّف فيها بالرأي والتَّعْلِيل.

وبناءً على ذلك ذهب الحنفية إلى منع جريان بعض وجوه التعدية فيها على نحو ما تمَّ تفصيله في مَظِنَّة الحدود، وأما جمهور الأُصُولِيِّين وإن خالفوا الحنفية صائرين إلى جواز ذلك، فإنهم يجعلون باب الكفارات من الأبواب التي يغلب عليها التَّعبُّدُ(١).

ولا تعارضَ بين تجويزهم جريان القياس فيه وبين جَعْل الباب مما يغلب عليه التَّعبُّدُ؛ لأنَّ تجويز الشَّيء أو وقوعه لا يقتضي غلبتَه.

و يدلُّ على غلبة التَّعبُّدِ في الكفارات ما يلي:

١- كونُ الكفَّارات شُرِعَتْ ابتداءً لأجل أسبابٍ مخصوصةٍ دون غيرها ممَّا يظهر أنه مثلها أو أشدُّ منها؛ إذ لم يجعل الشَّارع في غير الظِّهار مَثَلاً من أقوال الْمُنْكَرِ والزُّور كفارةً، ولا في غير أسباب الكفارات المعروفة(٢).

٢- حَصْرُ خصال الكفارة في العتق، والإطعام، والصَّوم، والكسوة، والذَّبح، والدينار أو نصفه دون غيرها من العبادات البدنية والمالية.

---

(١) ينظر: الفصول في الأصول، الجصاص (٢/٢٦٦)، المعتمد، البصري (٢/٢٦٦)، أصول السرخسي (٢/١٦٣)، البحر المحيط (٥/٥١).

(٢) الأم (١٢/٧١١-٧١٢)، الوصول إلى الأصول، ابن برهان (٢٥٢-٢٥٣).

٣- اختلافُ أسباب الكفَّارات مع اتِّحاد خصالها أحيانًا، كما بين كفارتي الظِّهار والوقاع في نهار رمضان؛ فكلٌّ واحدٍ منهما متعلِّقٌ بالمرأة، لكنَّ الظِّهار إحجامٌ عن المرأة بطريقٍ محرَّم، والوقاع في نهار رمضان إقدامٌ عليها في زمانٍ محرَّمٍ.

٤- كونُ بعض الكفارات يجب بسبب معصية المكفِّر أو قصوره فيكون جُبْرانًا، وبعضها يكون لغير معصية فيكون شكرانًا، وترتيب عبادة معيَّنة على المعصية مما لا يُدْرَكُ بالرأي؛ وإن كان "لا استحالة في جعل المعصية سببًا للعبادة التي حكمها أن تُكَفِّر المعصية وتذهب السيئة، خصوصًا إذا صار معنى الزجر فيها مقصودًا.."[1]، لكن الكلام في إدراك مناسبة تفصيلية بين عبادة معينة وبين معصية معينة.

٥- كونُ بعض الكفارات له خصلةٌ واحدةٌ، ككفارة الوقاع في زمن الحيض عند من يقول بها فهي: التَّصدق بدينارٍ أو نصفه، ولبعضها خصلتان كهدي التمتع فهما: شاةٌ، وعند التعذر صيام ثلاثة أيام في الحج، وسبعة بعد الرجوع، وكفارة القتل فهو تحرير رقبة مؤمنة أو صيام شهرين، ولبعضها ثلاثة خصالٍ ككفارة الظهار والوقاع في نهار رمضان فهي: تحرير الرقبة، أو صيام شهرين، أو إطعام ستين مسكينًا، ولبعضها أربعة ككفارة اليمين فهو إطعام عشرة مساكين، أو كسوتهم، أو تحرير الرقبة وعند التعذُّر صيام ثلاثة أيام.

٦- كونُ بعض الكفارات على التخيير، وبعضها على الترتيب، وبعضها يجمع بينهما.

٧- اختلافُ مقادير خصلةٍ واحدةٍ من كفارة إلى أخرى، فعدد المساكين في الإطعام في بعضها ستة، وفي بعضها عشرة، وفي بعضها ستين، وكذلك عدد أيام الصوم في الكفارات محصور في الثلاثة، والعشرة، والشهرين.

٨- والصَّوْمُ الواجب فيها قد يشترط في بعضه التتابع، ولا يشترط ذلك في بعضٍ.

٩- ويزاد على ذلك طبيعةُ الأبدال في الكفارات، فبدل العتق مَثَلاً في كفارة القتل والظهار والوقاع في نهار رمضان صيام شهرين متتابعين، وفي كفارة اليمين صيام ثلاثة أيام، وبدلُ إطعام عشرة مساكين في كفارة اليمين صيامُ ثلاثة أيام، وبدلُ إطعام ستة مساكين في فدية الأذى صيام ثلاثة أيَّام، وبدلُ صيامِ شهرين متتابعين في كفارة الظهار والوقاع إطعام

(١) حاشية ابن عابدين (١٣٤/٥).

الستين، وبدل الشاة في هدي التمتع صيام عشرة أيام، وفي فدية الأذى صيام ثلاثة أيامٍ.

ولأجل ذلك "كانت الكفَّاراتُ تَعبُّدًا، وخَالَفَ اللهُ -عزَّ وجلَّ- بينها كما شاء، لا معقِّب لِحُكْمِه"[(١)]، كما قال الإمام الشافعي.

وهذا هو طريقُ استقراء مظاهر التَّعبُّدِ في الكفَّارات للدلالة على غلبته عليها، ولقد استدلَّ الحنفية على منع القياس بدليلين يفيدان عدم معقولية الكفارات، وهما يدلان على غلبة التَّعبد عليها إلا أنهم رتَّبوا على ذلك منع القياس فيها، وبيانهما فيما يلي:

الدليل الأول: أنَّ قَدْرَ الإثم الحاصل من ارتكاب المعصية، لا يعرفه إلا الله تعالى، فكذلك ما يكفِّرُ الإثمَ، لا يعلمه إلا الله تعالى.

الدليل الثاني: أنَّ الكفَّارات متضمِّنة لمقادير معيَّنة، والمقادير من الأمور التي لا يهتدي العقول إلى وجه تعلُّق الأحكام بأعيانها[(٢)].

والصحيح أنَّ التَّعبُّدَ يغلب على الكفارات، إلا أنه غير مانعٍ من جريان القياس الشرعي المستوفي الشروط والأركان.

ويبقى أن ننبِّهَ على أنَّ ما يذكره بعضُ أهل العلم، كابن القيِّم ونحوه- من المعاني في الكفارات، إنما هي في الغالب بيانٌ لحِكَم المشروعية لأصول الكفارات، أما وجوه التخصيصات الواردة فيها فغير ظاهرة على الاطِّراد كما نبَّه عليه الشافعي[(٣)].

المجال الثاني عشر: الأبدال

والأبدال: هي ما أقامه الشَّارع مقام غيره عند تعذُّره.

والفرق بينها وبين الأحكام المخيَّرة، أنَّ الأبدال يشترط فيها تعذُّر المبدلات، والأحكام المخيَّرة لا يشترط فيها ذلك، ولا ترتيب بين خصالها[(٤)].

والأَحْكَامُ التي تأتي بَدَلاً عن غيرها شَرْعًا كثيرة، والغالب فيها أنها لا تَرِدُ على مذاق

---

(١) الأم (١٢/٧١٤)، ولقد حاول ابن القيم تعليل وبيان الحِكَمِ والمصالح في أكثر هذه المظاهر، إلا أن ما ذكره لا يعطي المعاني الجزئية المنضبطة المؤذنة للقياس.

(٢) ينظر: الفصول في الأصول (٢/٢٦٧)، والقواطع في أصول الفقه (٣/٨٩٩).

(٣) ينظر: إعلام الموقّعين (٣/٣٤٢-٣٤٣).

(٤) ينظر: البحر المحيط (١/٢٠٥)، العدَّة، أبو يعلى (١/٣١٤)

العقول، ولا تهتدي إليها بمجرَّدها؛ لأنّه لا تظهر مناسبة جزئيَّة مفصَّلة بين الأبدال ومبدلاتها الشرعية غالبًا.

ويمكن تقريرُ غلبة التَّعبُّدِ في الأبدال باعتبار مسائلها في الشَّريعة، فمن ذلك ما يلي:

١- التيمم يقوم مقام الوضوء والغسل.

٢- وإيماء الرأس يقوم بدلاً عنِ الرُّكوع والسُّجود في الصَّلاة.

٣- وكذلك أبدال الكفارة التي تمَّ تفصيلها في مجال الكفارات.

٤- وإقامة صاعٍ من تمر مقام لبن المصرَّاة.

ولذلك صار الحنفية إلى أنَّ "الأَبْدالَ لا تُنْصَبُ بالرَّأي"(١)؛ لأنها غير مطرد على نسق واحد في الشرع.

ولا إِخَالُ أنَّ الجمهور يخالفون في غلبة التَّعبُّدِ عليها، لكنهم لا يجعلون خصوص البدليَّة من موانع القياس، بل الأمر عندهم متروك لظهور الْعِلَّة وتوافر شروط القياس، كسائر الأحكام التي ليست أَبْدَالاً.

المجال الثالث عشر: أحكام الابتلاء والامتحان

يغلب التَّعبُّدُ على الأحكام التي صرَّح الشَّارع الحكيم بأنَّه أراد بها -ابتداءً- امتحان طاعة العباد واختبار خضوعهم له -سبحانه-، ومظنتها شرائع الأمم السابقة المضروبةُ عليهم الإصر والأغلالِ المرفوعةِ عن هذه الأمة المحمدية المباركة؛ فَضْلاً من الله ورحمة.

فالمقصد الأساسيُّ من هذه الأحكام تمييزُ المطيع من العاصي؛ ولأجل ذلك كانت المناسبة في أكثرها خَفِيَّة، لا يظهر وجه جلبها للمصلحة، أو درئها للمفسدة، كما يظهر في غيرها من الأحكام.

ويدخل في هذا الصنف تحريم الطيِّبات، وتشريع التكاليف الشاقَّة على الأمم السَّابقة عقوبةً على العصيان والعناد(٢).

ومن شواهد ذلك:

١- قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِٱلْجُنُودِ قَالَ إِنَّ ٱللَّهَ مُبْتَلِيكُم بِنَهَرٍ

---

(١) التقرير والتحبير، ابن أمير الحاج (١٥٧/٣)، تيسير التحرير، أمير باد شاه (٣٢٣/٣).

(٢) ينظر: قواعد الأحكام (٣٦/١)، شرح العمدة (٤٥٣/٢).

فَمَن شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَن لَّمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُۥ مِنِّيٓ إِلَّا مَنِ ٱغْتَرَفَ غُرْفَةًۢ بِيَدِهِۦ ۚ فَشَرِبُوا۟ مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ [البقرة: ٢٤٩].

٢- وقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَيَبْلُوَنَّكُمُ ٱللَّهُ بِشَىْءٍ مِّنَ ٱلصَّيْدِ تَنَالُهُۥٓ أَيْدِيكُمْ وَرِمَاحُكُمْ لِيَعْلَمَ ٱللَّهُ مَن يَخَافُهُۥ بِٱلْغَيْبِ ۚ فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَلَهُۥ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ [المائدة: ٩٤].

٣- وقوله تعالى: ﴿ وَعَلَى ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ حَرَّمْنَا كُلَّ ذِى ظُفُرٍ ۖ وَمِنَ ٱلْبَقَرِ وَٱلْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَآ إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَآ أَوِ ٱلْحَوَايَآ أَوْ مَا ٱخْتَلَطَ بِعَظْمٍ ۚ ذَٰلِكَ جَزَيْنَٰهُم بِبَغْيِهِمْ ۖ وَإِنَّا لَصَٰدِقُونَ ﴾[الأنعام: ١٤٦].

فهذه الآيات ونحوها لا يظهر في موارد أحكامها مفاسدُ ظاهرةٌ، وإنما قصد بها الابتلاء، والجزاء على البغي والعناد.

المجال الرابع عشر: الأحكام المختلفة في صفة المشروعية المتَّحدة في العمل

إنَّ العقول لا تهتدي إلى عِلَّة مفصَّلةٍ لاختلاف صفة مشروعية الأحكام بين الوجوب والنَّدب مع اتِّحاد أعمالها.

فالخاصيَّة التي جعلت راتبة الفجر سُنَّةً، وصلاة الفجر واجبةً مع اتِّحادهما في العمل مما يغيب معناه عن النَّاس.

وقد أشار إلى هذا إلكيا الهراسي في قوله: "الأحكام الشَّرعيَّة تنقسم إلى ما اطَّلعنا عليه، وعلى وجه الحكمة فيه بأَدِلَّة موضوعة.. ومنها ما لا يطَّلع فيه على وجه الحكمة الخفيّة.. ومن هاهنا تخصيص التكاليف بوقت دون وقت، وتخصيص بعض الأفعال بالندب، وبعضها بالوجوب، وهذه المصالح بحسب المعلوم من حال المتعبَّدين به واحدًا"(١).

لكن العز ابن عبد السلام قد تناول هذ المجال، وبيَّن الحكمة العامة فيه؛ فقال: "وقد تستوي مصلحة الفعلين من كل وَجْهٍ؛ فيُوجِبُ الربُّ تحصيل إحدى المصلحتين؛ نَظَرًا لمن أوجبها له أو عليه، ويجعل أجرها أتم من أجر التي لم يوجبها.

(١) البحر المحيط (١٢٧/٥).

فإن درهم النفل مُسَاوٍ لدرهم الزكاة، لكنه أوجبه؛ لأنه لو لم يوجبه لتقاعد الأغنياء عن بر الفقراء فيهلك الفقراء.

وجعل الأجر عليه أكثر من الأجر على غيره، ترغيبًا في التزامه والقيام به، فإنه قد يؤجر على أحد العملين المتماثلين ما لا يؤجر على نظيره، مع أنه لا تفاوت بينهما إلا بتحمل مشقة الإيجاب ووجوب العقاب على الترك"[(١)].

فعلى هذا، يُعْرَفُ أن في إيجاب أحد المثلين واستحباب الآخر- ضَمانةً دافعة على امتثال الأمر الامتثالَ المحصِّلَ لمصالح الأنام من جنس الحكم، متعدية كانت أو قاصرة.

فهذه الحكمة وإن لم تكن مفصلة إلا أنها توضح وَجْهَ الْحُسْن في اختلاف صفة المشروعية للأفعال المتحدَّة، لكن تبقى مجالاً للتعبدية؛ لعدم ظهور المصالح الخاصة فيها.

ومثال ذلك: وجوب صوم يومي الإثنين والخميس من رمضان، واستحباب صومهما من غيره، ويقال مثل ذلك فيما بين الطهارة الواجبة والطهارة المستحبَّة، والحجِّ الواجب والحج المستحبِّ، والزَّكاة الواجبة والصدقات المستحبة، ونحوها[(٢)].

ولا يعني ذلك أنَّ اختلاف صفة المشروعية بين صُوَرِ الحكم الواحد، لا يعقل معناه مُطْلَقًا، بل قد يكون معقول المعنى، إذا اقترن ببعض الصور ما يقتضي اختلاف صفة الحكم فيه، وهذا يظهر في كُلِّ مسألة تواردت عليها الأحكام التكليفية الخمسة بسبب عوارضها، لا بأصولها،كالنكاح؛ فإن اختلاف صفة مشروعية الحكم فيه معقول المعنى.

فهذه العناصر المذكورة هي الأحكام التي يغلب عليها التَّعبُّدُ، وبعده يحسن الإشارة السريعة إلى الأحكام التي يتعينُ تعليلُها وبيانُ حِكَمِهَا وأسرارها؛ لظهور ما يقتضي ذلك فيها.

الأحكام التي يتعيَّن فيها التَّعْلِيل والمعقولية:

ما تم تفصيله في السطورالسابقة: هي الأحكام التي تصلح أن تكون مجالات للتَّعبُّدِ، ومظانًّا له، وهناك مجالاتٌ أخرى بعكسها، ومن ذلك ما يلي:

---

(١) قواعد الأحكام (١/٢٤-٢٥).

(٢) الفروق، القرافي (٢/٣٩٢).

المجال الأول: الأحكام ذات المصالح الذاتية

إن الأحكام التي تنشأ مصالحها من ذات الأفعال، ولا يتوقَّف انتفاع النَّاس بها على ورود الشَّرع، كالصِّدق، وصلة الرحم- معللة دائمًا؛ لأنَّ مصالح هذه الأفعال ظاهرةٌ بالعقل، والفطرة، والحسِّ، ولا يكون ورود الشرع بها مُبْطِلاً أو مُخْفيًا لمعانيها، دَرْءً لتعارض العقل الصحيح والنقل الصريح كما سبق.

المجال الثاني: الأحكام ذات المصالح الضرورية والحاجية

إن الأحكام التي تكون مصالحها من قبيل الضروريَّات أوالحاجيَّات ما عدا العبادات،كالأكل والبيع- معللة دائمًا؛ وذلك لوجهين:

الوجه الأول: إنَّ الأمورَ الضروريَّة هي التي لا بُدَّ منها في قيام مصالح الدِّين والدُّنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدُّنيا على استقامة، بل على فسادٍ وتهارُجٍ وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النَّجاة والنَّعيم، والرُّجوع بالخسران المبين(١).

والأمور الحاجيَّة هي التي تُفْتَقَرُ إليها من حيث التَّوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تراع دخل على المكلفين على الجملة الحرج والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة(٢).

والأحكام التي تَرِدُ لمنع فوات الحياة والحرج والمشقَّة، لا يمكن أن تكون تعبُّدية غير معقولة المعنى.

الوجه الثاني: أنَّ حكم المجتهد على فعل من الأفعال أنها من قبيل الضروريات أو الحاجيات متوقِّف على اطِّلاعها على معانٍ تدفعه للحكم عليها بصفة الضرورة أو الحاجة، فالحكم بالضرورة أو الحاجة مسبوقٌ بظهور معناها؛ لأنَّ الحكم على شيءٍ فرع عن تصوُّره.

المجال الثَّالث: الأحكام التي توصل إليها أهل الجاهلية بعقولهم

إن الأحكام التي توصَّل إليها أهل الجاهليَّة بعقولهم، وجرت بها مصالحهم على الاستقامة قبل مجيء الإسلام- معللة دائمًا.

---

(١) ينظر: الموافقات (٢/١٧).

(٢) ينظر: الموافقات (٢/٢١).

وقد أفاد الغزاليُّ والأبياريُّ وغيرهما هذا المعنى، وبنوا على ذلك القول بأن حمل العاقلة الدِّية مُعَلَّلٌ؛ لأنه من الأحكام التي كانت معمولاً به في الجاهلية قبل مجيء الإسلام(١).

وهذا التقرير صحيحٌ في رأيي، لكن تتوقَّف صحَّتُه على التحقُّقِ من أمرين:

الأول: أن يكون ذلك مما توصَّلَ إليه أهل الجاهلية بالنظر والعقل، وجرت مصالحهم به قبل الإسلام، وأمَّا ما كان معمولاً به في الجاهليَّة مما هو من الشرائع السابقة، فقد يحتمل التَّعبُّدَ وعدم المعقوليَّة.

الثاني: أن يقرَّه الإسلام على ما كان عليه في الجاهلية، ولا يزيد عليه الإسلام بعد مجيئه، وإلا فإنَّه يحتمل التَّعبُّدَ من الجانب الذي تصرَّف فيه الشرع.

المجال الرابع: الأحكامُ التي تجوز النِّيابة فيها شَرْعًا بلا عُذْر

إن الأحكام التي تقبل النيابة شَرْعًا بلا عُذْرٍ من المُعَلَّلات؛ لأنَّ قبولها للنيابة تَبَعٌ لظهور المصالح والمنافع فيها، إذِ المعلومُ قَطْعًا أنه لا يُوكَّلُ في أمرٍ إلا بعد ظهور مقصد التوكيل، وصلاحيَّة الوكيل لتحقيقه.

المجال الخامس: أحكام الوسائل المحضة

إنَّ الحكم الشرعي قد يكون مقصودًا لذاته، وقد يكون وسيلة لغيره بحيث لا يكون مطلوبًا إذا زال مقصوده، وقد يكون مقصدًا ووسيلة.

ومحل البحث هنا في الوسائل المحضة؛ فإنها لا تكون تعبُّدية أَبَدًا.

وذلك لأنَّ الفرض أنها مشروعة لتحقيق مقاصدها، فمشروعيتها مُعَلَّلة بصفة لا تزول عنها، وهي وسيليَّتها لغيرها.

فإمرار موسى على رأس المحرم؛ لإزالة الشعث عنه، والمشي إلى المسجد؛ لإقامة الصلاة، وهكذا، فلا يمكن أن يكون مجرَّدُ إمرار الموسى على الرأس، ومجرَّدُ المشي إلى المسجد تعبُّدًا، إذا قطع عن مقصوده، مادام هو متَّصفًا في الشرع بكونه وسيلة لإزالة الشَّعث، أوإقامة الصلاة.

---

(١) شفاء الغليل (ص:٢٩٤)، التحقيق والبيان (٣/٥٠٠)، الإبهاج في شرح المنهاج (٦/٢٤٣٤).

المجال السادس: الأحكام التي تصح من غير المسلم

إن الأحكام التي تصح من الكفار شرعًا لا تكون تعبُّديَّة، لأنَّ التَّعَبُّديات ملحقة بالعبادات، ومن شرط صحة العبادات: الإسلام بالإجماع.

والدليل على أن التَّعَبُّديات في حكم العبادات: أن فاعلها لا يفعلها إلا امتثالاً لأمر الشارع الحكيم؛ إذ لا منفعة له فيها في الظاهر، تبعثه على الامتثال إلا ذلك الطلب الشرعي.

وبناء على ذلك: فَكُلُّ ما صَحَّ من غير المسلم، لا تَعَبُّدَ فيه من حيث الأصلُ، قال أبو العباس ابن تيمية: "ما يَصِحُّ من الكافر لا تَعَبُّدَ فيه"[١] .

(١) مجموع الفتاوى (٣٢/١٧).

المطلب الثاني: طُرْق معرفة التَّعَبُّدِ

إنَّ الأصل في الحكم على نَصٍّ بأَنَّهُ تَعَبُّديٌّ مُرْتَبِطٌ بعلم المجتهد بخفاء عِلَّتِهِ، ولا يوجد في الأمر طَرِيقٌ مُطَّرِدٌ، تلزم منه معرفة التَّعَبُّديَّاتِ على الاطراد، لكن يمكن وضع إشاراتٍ تضيء الدَّربَ أمام النَّاظر للوقوف على التَّعَبُّدِيَّةِ.

ولقد تحصَّلتْ عِدَّةُ طُرُقٍ لكشف التَّعَبُّديَّةِ، نتيجةَ النظر في كلام العلماء في ذلك، يمكن تلخيصها فيما يلي:

الطَّريق الأول: العجز عن إدراك المعنى بعد البحث التام بمسالك الْعِلَّة

إنَّ عَجْزَ المجتهدين عن إدراك الْعِلَّة أو الحكمة بعد البحث عنها بمسالك الْعِلَّة المعروفة في علم الأصول- هو الطريقُ الأساسيُّ لمعرفة تعبُّدية الأحكام؛ لأنَّ عجزَ المجتهد الْمُتَضَلِّعِ بعلم العلل، البصير بمسالك الْعِلَّة عن إدراك الْعِلَّة بعد البحث التَّامِّ، يغلب على ظنِّه تعبُّديتــه، ولا يمكن لشيء آخر أن يصيِّر هذا الحكم مُعَلَّلاً بالنسبة له مع وجود هذا الظنِّ.

ولقد أشار إلى هذا الطريق أُمَّةٌ كبيرةٌ من الأُصُولِيِّين، وجعلوه مِعْيارًا فَيْصَلاً بين الْمُعَلَّلات والتَّعَــبُّديات، وممَّن نصَّ عليه الإمام الجويني(١)، والسَّمْعاني(٢)، والغزالي(٣).

قال الغزالي: "العقول مشيرةٌ إلى إحالة كُلِّ حُكْمٍ على معنى، والاعتــراف بـــالتحكم ضرورة العجز"(٤).

الطريق الثاني: جريان عمل السَّلف على اعتبار الحكم من قبيل التَّعَــبُّديات

إنَّ جريان عمل السَّلف على اعتبار الحكم من قبيل التَّعَبُّدِيَّاتِ، مع دلالة تصرُّفاتهم على تحكيم آثار التَّعبُّدِ فيه لَمِنْ طرق الكشف عن التَّعَبُّديَّةِ.

ولقد استدلَّ الجمهور بهذا الطريق على تعيين صيغة (الله أكبر) في إحــرام الصَّــلاَةِ، والحكم بأَنَّه تَعَبُّديٌّ، خِلاَفًا للحنفية.

---

(١) ينظر: البرهان (٢/٥٨٨).

(٢) ينظر: القواطع في أصول الفقه (٣/٩١٤).

(٣) ينظر: المنخول (ص: ٢٥٠).

(٤) الشفاء (ص: ٩٧).

وذلك أنَّ النَّبيَّ ﷺ اقتصر في إحرام الصلاة على صيغة (الله أكبر) وداوم عليها، و لم يُرْوَ عنه غيرها، واستمرَّ عمل السَّلف على ذلك وجرى به، و لم يُؤْثَرْ عنهم غيرها، فمثل هذا الجريان دليلٌ على تخصيص الحكم بمورده، وعدم معقوليته.

قال أبو الخطَّاب الحنبلي هو: "اللفظ الذي ورد به الشرع، وتَدَاوَلَتْهُ الأمَّة من لدن الرسول، وإلى الآن فلم يُعدل عنه، ولو جاز الأخذ بمعناه لنقل عن واحد منهم العدول عنه، فلما لم يُنْقَلْ، دَلَّ على أنهم أَجْرَوْهُ مُجْرَى القرآن في تخصيصه تَعبُّدًا، لا مدخل للقياس فيه"(١).

ولقد سبق الإمامُ الشافعي أبا الخطَّاب في سلوك هذا المسلك لتقرير هذه المسألة فيما حكاه عنه الجويني(٢).

وهذا الطريق قَوِيٌّ في الدلالة على تعبُّدية الحكم، أو قصوره على مورده إذا تحقَّقَ جريان عمل السلف به.

الطريق الثالث: التوجيهاتُ التي يذكرها العلماء لبيان اختصاص الحكم بمورده

التوجيهاتُ التي يذكرها العلماء لبيان اختصاص الحكم بمورده تعتبرُ من المسالك المهمة لمعرفةِ صحَّة الحكم على المسألة بأنها مُعَلَّلَةٌ أو تَعَبُّدِيَّةٌ.

والأمثلة في ذلك كثيرةٌ موجودةٌ في جميع ما اختلف فيه بين التَّعبُّدِ والتَّعْلِيلِ.

الطريق الرابع: سكوتُ العلماء عن تعليل الحكم الذي تقتضي طبيعته طلب الْعِلَّة

إنَّ سكوتَ السَّلف عن تعليل الأحكامِ التي تدفعُ طبيعةُ مشروعيَّتها إلى البحث عن المعاني، والسُّؤال عن العلل- لمن دلائل التَّعَبُّدِ؛ لأنه يَبْعُدُ سكوتُ المجتهدين عن التَّعْلِيل مع قيام ما يدعو إليه.

وبهذا المسلك يعرف تعبدية مقادير الصَّلوات وغيرها؛ إذ طبيعة هذه الأعداد واختلافها تثير في الذهن السُّؤال عن حكمة تخصيصها واختلافها، فسكوتُ المجتهدين عن تعليلها مع ذلك دَليلٌ على عدم الاطِّلاع على معانيها وأسرارها؛ إذ لو علموها لبيَّنوها.

---

(١) الانتصار في المسائل الكبار (١٨٦/٢).

(٢) ينظر: البرهان (٦٢٤/٢)، والتوضيح، سيدي خليل (٣١٩/١).

ويشير إلى هذا سؤالُ الصَّحَابِيِّ النَّبيَّ ﷺ عن حكمة قطع الصلاة بمرور الكلب الأسود دون غيره من الكلاب.

الطريق الخامس: دلالة نَصِّ الشَّارع على تركِ تعليل الْحُكْمِ وتحكيمِ المنفعة فيه

ومن أمثلة ذلك: قوله تعالى -بعد تفصيله أحكام المواريث، وبيان مقاديرها-: ﴿ ءَابَآؤُكُمۡ وَأَبۡنَآؤُكُمۡ لَا تَدۡرُونَ أَيُّهُمۡ أَقۡرَبُ لَكُمۡ نَفۡعٗاۚ فَرِيضَةٗ مِّنَ ٱللَّهِۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمٗا ﴾ [النساء: ١١].

ووجه دلالة الآية على ذلك: أنَّ الله بيَّن أنَّ قسمة المواريث غير محكومة بمقتضى ما يظهر للناس من المصالح بعقولهم القاصرة؛ وغيرُ مُعَلَّلة بمعان تُؤْذِنُ بجواز التصرُّف فيها؛ لكون المصالح الحقيقية التي اعتبرها الشارع في مشروعيَّتها غير معلومة للناس؛ فهم لا يدرون أيّ مواليهم أقرب لهم نفعًا.

ولقد أفاد تعبدية أحكام المواريث وتوقيفيتها من هذه الآية الفخر الرَّازي(١)، وابن عاشور(٢).

لكن يعزُّ وجود النُّصوص الصريحة الدالة على التَّعَبُّدِ، اللهم إلا في الأحكام التي ثبت الدليل على أنها من الخصائص وقضايا الأعيان، ولم تظهر معنى للخصوصية.

الطريق السادس: التنصيصُ من إِمَامٍ معتبر أو أكثر على تعبُّدية الحكم

إنَّ التنصيصَ من الأئمة المعتبرين، أومن بعضهم على تعبُّدية الحكم، أو الإحالة على النصوص في معرض السُّؤال عن الْعِلَّة- من وسائل معرفة التَّعَبُّد.

ومن ذلك ما ذكرته عائشة -رضي الله عنها- لما سئلت عن علة وجوب قضاء الصوم على الحائض دون الصلا؛ فاقتصرت على القول بإن النَّبيَّ كان يأمر بقضاء الصوم، ولا يأمر بقضاء الصلاة دون التطرق إلى التعليل.

وقول سعيد بن المسيِّب لَمَّا سأله ربيعة الرأي عن دية أصابع المرأة ومعاقلتها الرَّجل فيها إلى ثلث الدية، ورجوعها بعد ذلك إلى النصف من دية الرجل؛ فتنقص ديتها بزيادة مصيبتها؛ فقال سعيد: إنه الوارد في السنة، واقتصر في الجواب على ذلك.

---

(١) ينظر: التفسير الكبير (٩/١٧٦-١٧٧).

(٢) ينظر: مقاصد الشريعة (٣/١٥٤).

وهذا المسلك وإن كان يرشد إلى مواقع التَّعَــبُّدات أحيانًا، إلا أنه لا يكفي في الحكم على المسائل بأنها تعبدية، لجواز خفاء الْعِلَّة على المجتهدِ المنقولِ عنه الْحُكْــمُ بالتَّعَـــبُّدية، وظهورها لغيره.

فلا يكون حكم الإمام المتقدم على المسألة مُلْزِمًا للإمام اللاَّحق حينئذٍ، بل غايةُ ما في الأمر أنه يكون رأيًا لذلك السلف، متروكًا لغيره النظرُ فيه، والعمل بمقتضى الراجح عنده.

المبحث الثاني: أسبابُ التَّعبُّدِ وموجِّهاتُه وشروطُه

وتحته ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: أسباب التَّعَبُّدِ

المطلب الثاني: موجِّهات دعوى التَّعَبُّد

المطلب الثالث: شروط دعوى التَّعَبُّد

المطلب الأول: أسبابُ التَّعَـــبُّدِ

إنَّ الأسباب التي تؤدِّي إلى خفاء الْعِلَّة، وتَكْسُو الحكمَ صفة التَّعبد متعدِّدة، لكنْ يجمعها كُلَّها عدمُ ظهورِ دليل التَّعْلِيل، ولقد أشار بعضُ العلماء إلى هذا السَّبب ضِمْنًا، وجعله رُكْنًا في تعريفه للتعبدي: منهم السَّمْعاني(١)، والعدوي(٢).

يقول العدوي -في تعريف التَّعَـــبُّديات-: "هي الأحكام التي لم يقم على إدراك علَّتها دليلٌ"(٣).

ولتوضيح هذا الإجمال وتوسيع مجال النظر فيه يمكن تلخيص أسباب التَّعبُّدِ فيما يلي:

السبب الأول: عدم اتِّضاح دليل التَّعْلِيل

إنَّ عدم اتِّضاح دليل التَّعْلِيل للمجتهدين من أسباب اتِّصاف الحكم بالتَّعَـــبُّدِ، وذلك أنَّ إقامة الدَّليل على الوصف المدَّعيَّةِ عليَّته واجبةٌ على قول المحقِّقين من علماء الأصـــول؛ لأنَّ نَصْبَ الشَّيْءِ عِلَّةً حُكْمٌ من جهة الشَّرْعِ؛ فتعيَّن أن يكون بدَلِيل مُعْتَبَرٍ.

قال ابن السَّمْعاني: "إنَّ الْعِلَّة لا بُـــدَّ من الدَّليل على صحَّتِها؛ لأنَّ الْعِلَّة شرعيّةٌ كمـــا أنَّ الحكم شرعيٌّ، فكما لا بُدَّ من الدلالة على الحكم لا بُدَّ من الدلالة على الْعِلَّة"(٤).

وقال الأبياريُّ: "هذا لا شَكَّ فيه في مقتضى الدِّين والفتوى"(٥).

وعلى ذلك؛ فعدم وجود الناظر دليلاً يشهد لوصفه بالعليَّة يُصيِّر الحكم تعبُّـــديًّا؛ لأنَّ التَّعْلِيل المنافي للتَّعبُّدِ في الشرع هو التَّعْلِيلُ المستند إلى الدَّليل المعتبر.

وأمَّا التجرُّؤُ على التَّعْلِيل بلا مستند شَرْعيٍّ، وإن لم يَتَعَذَّرْ وُقُوعُه حِسًّا، لكنـــه غـــير مَقْبُولٍ شَرْعًا، فالتزام التَّعبُّدِ واجبٌ عند فُقْدان أَدِلَّة التَّعْلِيل المعتبرة(٦).

---

(١) ينظر: القواطع (٩١٤/٣).

(٢) ينظر: حاشية العدويِّ على شرح الخرشي (١٣٣/١).

(٣) المصدر السابق، والصفحة نفسها.

(٤) القواطع (٩٦٨/٣)، ينظر: شفاء الغليل، الغزالي (ص:١٨)

(٥) التحقيق والبيان (١١٠/٣).

(٦) ينظر: شرح العمد، أبو الحسين البصري (٥٣/٢).

السبب الثاني: عدم استيفاء الأوصاف الظَّاهرة لشروط قبول الْعِلَّة

إنَّ الأُصُولِيِّين اشترطوا في قبول الْعِلَّة شُرُوطًا معيَّنة، أوصلها الزركشي -وتبعه فيه الشَّوكانيُّ- إلى أربعة وعشرين شرطًا، على خِلَافٍ في بعضها[١].

وبناءً عليه، فعدم استيفاء الأوصاف الظَّاهرة لهذه الشروط سببٌ لعدم اعتبارها، واتِّصاف الحكم بصفة التَّعبُّدِ معها، والتزام عدم المعقوليَّة عندئذٍ أولى من التَّعْلِيل.

وفي ذلك يقول الغزالي في التَّعَبُّديِّ: "والحدُّ في هذا الجنس أن لا يستقيم على السَّبر تَعْليلٌ"[٢].

فظهورُ الوصف غيرُ كافٍ للتعليل به ما لم ينضمَّ إليه استكماله لشروط قبول الْعِلَّةِ، وسلامته من القوادح.

وبناءً عليه صار العلماء إلى التَّعَبُّدِ في بعض الأحكام بعد تبيُّن ضعف الأَوْصَافِ المذكورة فيها.

ومن ذلك ما ذكر الصنعاني -في نهي الشارع المستيقظ من النوم أن يدخل يده في الإناء قبل غسله ثلاثًا- فإنه قال: "وضعفُ هذه الأقوال يشعرك بأن الأمر تَعَبُّديٌّ"[٣].

ولقد ذكر السَّمْعاني أنَّ طهارة الحدث تَعَبُّدٌ محض، وَوَجَّهَ ذلك أنَّ معنى التنظيف الذي ذكر فيها -خُصُوصًا الوضوء- غير مُطَّرِدٍ، ومن شروط صِحَّةِ الْعِلَّةِ الاطِّراد على الصَّحيح[٤].

ولذلك قال: "ولئن أمكن على البعد وجهٌ من المعنى، فإذا لم يمكن تمشيته وطرده على المعنى المذْكُور، فالأولى الإعراض عنه والنظر فيما سواه"[٥].

السبب الثالث: كونُ الحكم مشروعًا بالتخصيصات التي يغلب عليها التَّعَبُّدُ

إنَّ من أسباب دخول التَّعبُّدِ على الحكم أن يكون مشروعًا بالتخصيصات التي تغلب

(١) البحر المحيط (١٣٢/٥)، ينظر: إرشاد الفحول (ص:٦٨٧).

(٢) الشفاء (ص: ٢٩٣).

(٣) العدَّة (١١٤/١).

(٤) القواطع (٩٨٦/٣).

(٥) القواطع (٩٣٠/٣)، ينظر: البرهان (٦١١/٢).

عليها التَّعَبُّدِيَّةُ؛ لأنَّ هذه التخصيصات من الأمور الممكنة في العقل؛ إذ ليس في العقل عَهْدٌ بتعيينها على الوجه الذي استقرَّت عليه في الشَّرع.

ونظرًا لغلبة التَّعبُّدِ عليها نبَّه بعض العلماء على أنَّ وُرودَها في الأحكام غير خَالٍ عن معانٍ جليلة مقصودة، دَفْعًا لتوهُّمِ خُلُوِّها عنها، قال ابن القيِّم: "ليست هذه التخصيصات والتقديرات خارجة عن وجوه الحكمة والغايات المحمودة"(١).

ولقد تقدَّم تفصيل دراسة التخصيصات، ووجه تأثيرها التَّعَبُّدِيَّةَ في مطلب (مجالات التَّعَبُّدِ) بما يغني عن الإعادة(٢).

السبب الرَّابع: بقاء الحكم مع زوال جنس الْعِلَّة

إنَّ زوالَ كُلِّ ما يمكن أن يعلَّلَ به الحكم عنه مع بقاء مشروعيَّته شَرْعًا لمن أسباب التَّعَبُّد؛ لأنَّ الأصل أنَّ الحكم إذا ثبت في محلٍّ لعِلَّةٍ زال عنه بزوالها(٣).

لكن إذا خرج الأمر من هذا الأصل، وبقي الحكم بعد زوال معناه، فإنَّ الأمر لا تخلو عن ثلاث حالات:

الحالة الأولى: أن يكون المعنى الزائل عن الحكم من قبيل الحِكَم والأسرار والفوائد المترتِّبة على الامتثال، التي لا تعتبر مناط الحكم ولا علَّته الْمُؤَثِّرة:

فحكم هذا النوع أنَّ بقاءه وزواله، ووجوده وعدمه سيَّان بالنسبة للحكم لا تأثير له فيه، بل يبقى الحكم على صفته في حالتي التَّعْلِيل والتَّعَبُّدِ على سواء، وفائدة هذا النوع في المكلَّفين لا في الحكم بتعبير الإمام الْجَصَّاص الحنفي(٤).

---

(١) إعلام الموقعين (٣/٣٤٨).

(٢) ينظر: في (ص:٢٤٢).

(٣) ومعنى أصالة زوال الحكم بزوال علته: زواله عن المحل الذي زالت عنه العلَّة، لا بمعنى إسقاط مشروعيَّة الحكم، وزواله من الشريعة رأسًا؛ لأنَّ ذلك يكون نَسْخًا، وهو متوقف على النص الشرعي.
وقد أشار إلى ذلك ابن تيمية بقوله: "إنما يزول الحكم بزوال علته في محاله وموارده، وأما زوال نفس الحكم الذي هو النسخ؛ فلا يزول إلا بالشرع، وفرق بين ارتفاع المحل المحكوم فيه مع بقاء الحكم، وبين زوال نفس الحكم، ومن سلك هذا المسلك أزال ما شرعه الله برأيه، وأثبت ما لم يشرعه الله برأيه، وهذا هو تبديل الشرائع". ينظر: المسوَّدة، آل تيمية (ص:٢٠٠).

(٤) ينظر: الفصول في الأصول (٢/٢٩١).

فوجوب صلاة الظهر مَثَلاً يدور مع دلوك الشَّمْس وُجُودًا وعَدَمًا، لا مع كون الصلاة تنهي عن الفحشاء والمنكر، وهكذا..

الحالة الثانية: أن يكون المعنى الزَّائل عن الحكم هو علَّته الْمُؤَثِّرة التي يدور الحكم معها وُجُودًا وعَدَمًا:

ولهذه الحالة أربع صور:

الصورة الأولى: أن يكون الحكم مُعَلَّلاً بأكثر من عِلَّة، فلا يُوجِبُ زَوَالُ بعض العلل زوالَ الحكم، بل يبقى الحكم متعلِّقًا بالعلل الباقيَّة.

ومثال ذلك: تحريم وطء المرأة الحائض المحرمة على زوجها بعِلَّة وجود الحيض، والإحرام؛ فلا يكون حصول الطهارة من الحيض مزيلا لحكم التحريم؛ لتعلُّق استدامته بعلَّة الإحرام، فبقاء الحكم في هذه الصورة مُعَلَّلٌ بالعلة الباقية، ولا يكون تعبُّديًّا بذلك، وهذا ظاهرٌ.

الصورة الثانية: أن يكون الحكم مُعَلَّلاً بعِلَّةٍ واحدةٍ، لكن تَعَقَّبَ زوالَها ظهورُ عِلَّةٍ أخرى مؤثِّرة في الحكم، فبقاء الحكم في هذه الصورة -أيضًا- مُعَلَّل بالْعِلَّة الجديدة، ولا يعزى إلى التَّعَبُّدِ.

ومثال ذلك: استمرارُ تحريم وطء المرأة الحائض التي طهرت مع طلوع الفجر في شهر رمضان، فإنَّ بقاءَ حُكْمِ التحريم بعِلَّة الصَّوم التي خلفت الْعِلَّة الأولى بعد زوالها، ولم يجامعها في محل الحكم.

الصورة الثالثة: أن يكون الحكم مُعَلَّلاً بعِلَّة واحدةٍ، لكن تَعَقَّب زوالَها ظهورُ حكمةٍ غير مؤثِّرة في الحكم.

فحكم هذا النوع أن بقاء الحكم للتَّعَبُّدِ إن ثبت بقاؤه بِدَلِيلٍ صَحِيحٍ؛ لأنَّ ظهور الحكمة غير الْمُؤَثِّرة في مجال التَّعْلِيل الاجتهادي غير مفيدٍ.

ومثال ذلك عندي: جميع المعاني التي ما عُلِّلَ بها بقاء حُكْمِ الرَّمل في الطواف بعد زوال سبب مشروعيته؛ فإنَّها حِكَمٌ وليست بعِلَلٍ حتى يعزى إليها بقاء الحكم.

فسبب بقاء حُكْمِ الرَّمَلِ هو رَمَلُهُ ﷺ في حَجَّةِ الوداع، وذلك بعد زوال عِلَّةِ

مشروعيته الأولى التي كانت إظهارَ القوة والجلد للمشركين، فكان رَمَلُهُ ﷺ بعد ذلك هو الدَّليلَ على بقاء مشروعيته واستمراره.

الصورة الرابعة: أن تكون الْعِلَّة واحدةً غيرَ متعدِّدةٍ، ولا متعقِّبةٍ بعِلَّة ولا بحكمةٍ أخرى بعد زوالها.

فحكم هذا النوع أنَّ الحكم يزولُ ولا يبقى على مشروعيته إلا بنصٍّ أو إجماعٍ، ويكون بقاؤه بهما تعبُّدًا، ولا يَضُرُّ ذلك عليَّة الوصف الزائل، سواء قلنا بأن العكس شرطٌ في صحَّة العلَّل الشرعيَّة أم لا(١).

ولقد أشار إليه في المراقي عند بحث قادح عدم العكس:

وَعَدَمُ الْعَكْسِ معَ اتِّحَادِ   يَقْدَحُ دُونَ النَّصِّ بالتَّمَادِ(٢)

ولقد وَجَّهَ الأبياريُّ ذلك، فقال: "إذا ثبت الحُكْم مع فُقْدان الْعِلَّة؛ إمَّا بعِلَّة أخرى، أو بتوقيفٍ، أو بإجماعٍ، لم يقدح ذلك في الْعِلَّة بحال؛ لأنَّا قد بَيَّنَّا أن ما وراء محل التَّعْلِيل، انتفاء الحكمِ فيه، لا لحقيقة الْعِلَّة، ولا لاقتضائها النَّفْيَ، ولكن انتفاء الحكم؛ لتعذُّر ثبوته بغير دَلِيل، فإذا وجد دليلٌ يقتضي الثبوت، لم يتعرَّض هذا الدليل للعِلَّة على حالٍ، أما في حال وجودها، فقد ثبت حكمها، وأما في حال عدمها، فلا دلالة لها، حتى يقع في ذلك مناقضة توجب ضعفًا أو بطلانًا"(٣).

الحالة الثالثة: أن يكون المعنى الزائل مناسبةَ الحُكْم مع بقاء الوصف الظاهر:

وصورة هذا الوجه: أن يكون الحكم مَشْرُوعًا لِعِلَّةٍ؛ لأجل تحقيق حكمةٍ مناسبةٍ أو مصلحةٍ مقصودةٍ، ثم يُعلَمُ خُلُوُّ الْعِلَّةِ عن تلك الحكمة أو المصلحة في بعض الصُّور النَّادرة يقينًا، فهل يبقى الحكم على مشروعيته مع صورة الْعِلَّة، أو يزول مع زوال الحكمة.

فالمشهورُ عند الأُصُولِيِّين أنَّ الحنفيَّة يرون بقاء الحكم والحالة هذه، والجمهور يرون زوالها إلا إذا كان زوال الحكمة المناسبة قطعًا عمَّا هو مَظِنَّة له في العادة، فإنَّ الغزاليَّ وصاحبه محمد بن يحيى(٤) يريان بقاء الحكم مع صورة الْعِلَّة.

---

(١) ينظر: البرهان (٢/٥٥٩)، التحقيق والبيان (٣/٢٣٧، ٤/٤٣٩).

(٢) مراقي السعود مع شرح الناظم (٢/١٣٩).

(٣) التحقيق والبيان (٣/٢٣٧)، ينظر: المستصفى (٢/٣٦٧).

(٤) هو: أبو سعيد، محيي الدِّين، محمد بن يحيى بن منصور النيسابوري الشافعي، هو أكبر تلامذة الإمام الغزالي، ←

لكنَّ الصَّحيحَ أنَّ بقاء الحكم متعلِّقًا بصورة الْعِلَّة مع زوال الحكمة يقينًا ليس من مفاريد الحنفيَّة، بل هو موجودٌ عند غيرهم، ذكره الزَّركشي من الشَّافعية، وصاحب فواتح الرَّحموت من الحنفية، وصاحب المراقي من المالكية(١).

وعلى ذلك، فإذا بقي الحكم مع صورة الْعِلَّة في هذه الصُّور النادرة، فإنَّ بعض العلماء يصفونه بالتَّعبُّدِ، وليس معنى التَّعبُّدِ حينئذٍ عدم معقولية الْعِلَّة أو الحكمة، بل معناه: اتِّباع ظاهر اللَّفظ، وإبقاء الحكم مع صورة الْعِلَّة، وإدارته مع الاسم، وغضُّ النَّظر عن أثر زوال الحكمة(٢).

ويدخل في هذه الصورة ثبوتُ الوسائل شَرْعًا مع انتفاء المقاصد قطعًا، أو بقاء الحكم مع زوال مَحَلِّ الحكم:

- كاستحباب بعض الفقهاء السواك لفاقد الأسنان.

- وإمرار الموسى على رأس من لا شعر له، وجوبًا أو ندبًا عند التحلل من النسك.

- وكذلك استحباب إمرارها على ذكر من ولد مختونًا من الذكور، أو القطع ممن ليست عندها جلدة زائدة من الإناث في الخفاض.

- ووجوب تحريك اللسان بالنسبة للأخرس لأداء العبادات القولية، مثل تكبيرة التحريم وتسليمة التحليل، والقراءة في الصلاة، والتلبية في المناسك، ونحوها(٣).

وهذه الأمور الأربعة هي الأسباب المعتبرة عندي للتعبُّدِ، وهناك أسباب أخرى باطلة، كإنكار التَّعْلِيل عند الظاهرية وبعض الأشاعرة الذين استصحبوا إنكارهم التَّعْلِيل العقدي إلى مجال الفقهيات.

←

انتهت إليه رئاسة المذهب في خراسان، من مؤلفاته: المحيط شرح الوسيط، والإنصاف في مسائل الخلاف (ت:٥٤٨هـ). ينظر: طبقات ابن هداية الله (ص:٢٥٤)، الأعلام (١٣٧/٧).

(١) ينظر: إعلام الموقعين (٣٢٠/٣)، نفائس الأصول (٣٣٢٣/٧)، تشنيف المسامع (١٣١/٣، ١٩٧)، فواتح الرحموت (٣٢١/٢-٣٢٢)، نثر البنود (٨٧/٢).

(٢) تشنيف المسامع (١٣٣/٣).

(٣) ينظر: قواعد الوسائل (ص:٢٥٣).

المطلب الثاني: مُوَجِّهَاتُ دعوى التَّعَبُّدِ

إنَّ هذا المطلب معقودٌ لبيان الضوابط التي تساعد على التحقُّقِ من تعبُّديَّة الحكم، وترشد المجتهدَ إلى حسن توظيف أثر التَّعبُّدِ في موارد الاجتهاد، وموارد الامتثال، حتى لا يحيد به عن مساره الحقيقي.

قال ابن عاشور: "واجب الفقيه عند تحقُّق أنَّ الحكم تَعَبُّديٌّ أن يحافظَ على صورته، وأن لا يزيد في تعبُّديَّتها، كما لا يضيع أصل التَّعَبُّديَّةِ"(١).

وبناء عليه، فإنَّ هذه الْمُوَجِّهات مما يعين على الوفاء بواجب التحقُّقِ من تعبُّديَّة الحكم، والمحافظة على أصلها من الضياع، وعلى صورتها من الزيادة بقياس عَلِيلٍ، أو النقصان بتعليلٍ مَوْهُومٍ.

ولقد نَبَّهتْني على هذا المطلب إشاراتٌ من تصرفات الأُصُولِيِّين عند ردودهم على نفاة القياس، ولا سيَّما الإمام ابن القيم في مباحثه الماتعة في تعليل الأحكام وتقصيدها، ثمَّ ابن عاشور-رحمه الله-، فقد أَسْدَى هذا الأخير وأَلْحَمَ مُحَاوِلاً التنبيهَ على أمورٍ تساعد على الوصول إلى المعاني في بعض الأحكام التي ادُّعِيَ التَّعبُّدُ فيها، ومن هذه الأمور ما يلي بيانه:

الْمُوَجِّهُ الأول: التثبت من ثبوت الحكم بصفة التَّعَبُّدِ شَرْعًا

إنَّ أول ما يُوَجِّهُ المجتهدين في تصرفاتهم في الأحكام التَّعَبُّديَّةِ هو التأكُّدُ من ثبوت الحكم بصفة التَّعَبُّدِ من جانبي الرِّواية والدِّراية؛ لأنَّ الكلام على التَّعبُّدِ فرعُ ثبوت أصل الحكم بصفة عدم المعقولية.

ولنضرب مثالين لتوضيح هذا الْمُوَجِّهِ:

المثال الأول: مسألة معاقلة المرأة الرجل في دية الأطراف إلى ثلث الديَّة ورجوعها إلى نصف ديته بعد ذلك، فتقلُّ ديتها عند عظم المصيبة، وتكثر عند صغر المصيبة.

فهذا الحكم تعبدي من جانب الدراية؛ لعدم اتِّضاح المعنى فيه، ولذلك اضْطَرَّ طائفةٌ من أهل العلم إلى البحث عن ثبوته من جانب الرواية، فكان مؤدَّى بحثهم أنَّ سنده غير قَوِيٍّ مع

(١) مقاصد الشريعة (١٥٣/٣).

ما يعارضه من الأحاديث، وممن صار إلى ذلك الإمامُ الشافعي -إمام المنقول والمعقول- فقد ترك الأخذ بهذا الحديث بعد دراسة سنده، فذهب إلى أنَّ المرأة على نصف دية الرَّجل مُطْلَقًا[(١)].

المثال الثَّاني: مسألة تعيين الماء لإزالة النجاسة ودعوى التَّعبُّدِ فيها عند بعض الجمهور، خِلاَفًا للحنفية الذين رأوا أنَّ تطهير النجاسة بالماء ثابتٌ عن الشَّارع، إلا أنَّ حصر تطهيرها في الماء غير ثابت، فمنعوا الحكمَ من الجانب الذي أورث التَّعَبُّديَّةَ، وهو الحصر.

وبهذين المثالين يعرف طريقة التعامل مع هذا الْمُوَجِّه من جانبيه، ولقد استعمله بعضُ الأُصُولِيِّين في ردِّ شبهات النَّظَّامِ حينما ادَّعَى عدم معقوليَّة الشريعة الإسلامية بمسائل تَوَكَّأ عليها لدعم دعواه، فمنعوا ثبوت تلك المسائل عن الشارع بالوجه الذي فهمه النظام، من جانبي الرواية والدراية، أو من أحدهما.

الْمُوَجِّهُ الثاني: التكييف الصحيح للحكم والتجريد الموضوعي لخصائصه

إنَّ تحديد موضوع الحكم الشَّرعي وتجريد خصائصه يؤدِّي إلى ظهور الفروق الدقيقة بينه وبين ما يمكن أن يشتبه به في الظاهر، ويختلف عنه في مناطه الحقيقي، وبالتالي لا يكون اختلافهما في الحكم من مثار عدم المعقولية والمخالفة للقياس، ولا يقتضي تناقضًا ولا تدافعًا، بل لا تتحقَّقُ مصلحة الخلق إلا باعتبار تلك الفروق؛ لأنَّ الله أعلم بمصالح الخلق، وما يصلحهم في دينهم ودنياهم.

ولقد أشار الجويني[(٢)]، والغزالي[(٣)]، والأبياري[(٤)] إلى أهمية تجريد خَوَاصِّ المسائل، وترك ضرْب بعضها ببعضٍ عند تقرير أحكامها.

فقال الجويني: "ومما ينبغي أن يتنبَّه النَّاظرُ له قبل الكلام في تحرير المسائل وضرب الأمثال: أنَّ خواصَّ الأصول لو اعتبر بعضها ببعض، لكانت كل خاصية بِدْعًا بالإضافة إلى الأخرى.

---

(١) ينظر: كتاب الرد على محمد بن الحسن مع موسوعة الإمام الشافعي (١٦٢/١٥).

(٢) ينظر: البرهان، الجويني (٧٢/٢-٧٣).

(٣) ينظر: شفاء الغليل (ص:٢٩٥).

(٤) ينظر: التحقيق والبيان (٤٧٣/٣).

ولكن لو استَدَّ نظرُ الموفِّق، ورأى كلَّ شيءٍ على ما هو عليه، تبيَّن له أن النظر السديد يقتضي تقرير كل خاصية وعدم اعتبارها بغيرها"(١).

وقد مَهَر ابن تيمية وتلميذه ابن القيم في هذا الفنِّ، واستفادا منه في تعليل بعض ما تُوُهِّم أنه تعبديٌّ أو مخالفٌ للقياس(٢).

وهذا الْمُوَجِّهُ أَصْلٌ كبيرٌ في دفع دعوى وجود ما يخالف القياس في الشرع؛ لأنَّ الحكم قد يخرج بخصائصه من قياس غيره، ولا يخرج من قاعدة المصالح الشَّرعية أبدًا، لكنه خرج من حُكْمِ نظائره لمصلحةٍ أَكْمَلَ وأَخَصَّ من مصالح نظائره على وجه الاستحسان الشرعيِّ(٣).

الْمُوَجِّهُ الثالث: العلم بأنَّ الشَّرْع قد يستعين بالفطرة لتقرير بعض الأحكام

خلق الله الإنسان، ونَوَّعَ فيه البواعث على الفعل الإقبال، كما صرَّفَها فيه على الترك، والإدبار، وذلك البواعث نوعان:

النوع الأول: ما يكونُ بداخل الإنسان طَبِيعَةً وفِطْرَةً وغَرِيزَةً وجِبلَّةً.

النوع الثاني: ما يكون خارجه، كالشَّرْعِ، والسُّلطان، والمجتمع، ونحوه.

وهذه البواعث بنوعيها، تشترك في تحريك الإنسان، وتسكينه، وتوجيهه نحو طلب مصالحه الدينية ومنافعه الدنيوية؛ فالدوافع الطَّبَعِيَّة كالشرعية في تحقيق ذلك.

قال النَّاظِمُ:

والوَازِعُ الطَّبْعِي عن العصيانِ كالوازع الشَّرْعِي بلا نُكْرانِ(٤)

فإذا علمت ذلك، فإنَّ الشارع الحكيم قد يترك الكلام عن حكم المسألة؛ تَعْوِيلاً على ما في الفطرة من بَاعِثٍ يدفع إليه إن كان من المأمورات، أو وَازِعٍ يُنَفِّرُ منه إن كان من المنهيات.

وهذه الفطرة إن كانت تبعث على الفعل سُمِّيت بـ(الدافع الطبعي)؛ لكون الإنسان يندفع بطبعه وغريزته إلى الفعل: كالأكل، والشرب، والنوم، والنكاح، ونحوها.

---

(١) البرهان، الجويني (٢/٧٢-٧٣).

(٢) ينظر: رسالتان في معنى القياس، ابن تيمية، وابن القيم (ص:١٣، ٩٣).

(٣) ينظر: البرهان، (٢/٥٩٢)، شرح مختصر الروضة (٣/٣٢٩)، إعلام الموقعين (٣/٢٢١).

(٤) رسالة في القواعد الفقهية، عبد الرحمن السعدي (ص:٥٦).

وإن كانت تمنع من الفعل سُمِّيَت بـــ(الوازع الطبعي)؛ لكون جِبِلَّةِ الإنسان يَزَعُه ويمنعه منه،كأكل النجاسات، والإقرار على نفسه بما يَضرُّها.

والمعهود عن الشرع أنَّ ما كان فيه دافعٌ أو وازعٌ في الطبيعة والْجِبِلَّةِ، فإنه قد يترك التنصيص على حكمه، أو يخفف الطلب فيه، أو يترك تحديد العقوبة في مخالفته.

وما لم يكن كذلك، فإنَّه يَنُصُّ على حُكْمِهِ، ويُشَدِّدُ فيه الخطاب والطلب، زِيَادَةً على تحديد العقوبة المناسبة على مخالفته نَوْعًا وَقَدْرًا[(١)].

وإحالة الشارع الحكيم على الدافع أو الوازع الطَّبَعِيِّ في بعض المسائل، ليست لأنها لا حُكْمَ لها في الشرع، بل غاية ما فيها أن الشارع اكتفى بما هو أقوى في تحقيق المقصود؛ لأن الوازع أو الدافع الطبعي قد تكون أقوى في تحقيق مقصود الْحُكْمِ من الوازع أو الدافع الشرعي[(٢)].

ولقد رُدَّ على نفاة التَّعْلِيل والقياس بهذا الْمُوَجِّهِ حينما استدلوا على أنَّ الشريعة غير معقولة؛ إذْ لو كانت مبنية على المعاني والمصالح لما أوجبت الْحَدَّ في القطرة من الخمر دون الأرطال الكثيرة من البول، فإن هذه المسألة وما يماثلها دليل على عدم معقولية الشريعة في زعمهم.

لكن رُدَّ: بأن الشارع قد اكتفي بما في الفطرة من النفرة من شرب البول عن تشريع الحد فيه، وهذا الاكتفاء لا يدل على عدم تحريمه، بل هو محرم؛ وإنما ترك فَرْضَ الحد لهذا الملحظ المعقول المعنى[(٣)].

الْمُوَجِّهُ الرابع: اعتبار المصطلحات المستعلمة في الشرعيات بحقائقها الشَّرعيَّة

إنَّ التمسك بالمعاني الشَّرعية الأصليَّة للكلمات الواردة في نصوص الشارع الحكيم بعيدًا عن تأثير المصطلحات المذهبية الحادثة المتأثرة بغبارِ المناظرات- لمن الأمور المعينة على التصور الصحيح للحكم من حيث التَّعبُّدُ والتَّعْلِيلُ.

و ذلك أنَّ المصطلح الحادث قد يُقيَّدُ بوصف يمنع اطِّرادَ المعنى الشرعي الصحيح للكلمة

---

(١) ينظر: البرهان في أصول الفقه (٥٩٧/٢)، التحقيق والبيان (٥٠٠/٣)، قواعد الأحكام (١٣٢/٢)، إعلام الموقعين (٣٢٢/٣).

(٢) ينظر: قواعد الأحكام (١٣٢/٢)، الفروق، القرافي (١٧٦/٤).

(٣) ينظر: التحقيق والبيان (٣/ ٥٠٠-٥٠١)، إعلام الموقعين (٣٢٣/٣).

أو انعكاسه، وذلك مُؤَدٍّ إلى إهمال المصلحة المقصودة بالحكم في الصور التي لا يَطَّرِدُ أو لا ينعكس فيها المعنى الشرعي الصحيح للمصطلح.

ولقد تَنَبَّه ابن تيمية وتلميذه إلى هذا الْمُوَجِّهِ، واستعملاه لتوجيه اختيارهم لعدَّة مسائل مبنيَّة على مصطلح (البيِّنة).

وذلك أنهما قد وضَّحا أنَّ كلمة البيِّنة يطلق في لسان الشرع على: "كُلِّ ما يبيِّنُ الحقَّ من شُهُودٍ، أو دلالةٍ"[(١)].

ولابن القيم تقرير بديع لبيان هذا الأصل، فقال: "البينة في كلام الله ورسوله، وكلام الصحابة: اسْمٌ لِكُلِّ ما يبين الحق؛ فهي أعم من البينة في اصطلاح الفقهاء حيث خصُّوها بالشَّاهدين أو الشاهد واليمين.

ولا حجر في الاصطلاح ما لم يتضمن حمل كلام الله ورسوله عليه؛ فيقع بذلك الغلط في فهم النصوص وحملها على غير مراد المتكلم منها، وقد حصل بذلك للمتأخرين أغلاط شديدة في فهم النصوص"[(٢)].

وإذا كانت البيِّنةُ هي: "كُلَّ ما يُبيِّنُ الحقَّ من شُهُودٍ ودلالةٍ؛ فإن الشارع في جميع المواضع يقصد ظهورَ الحقِّ بما يمكن ظهوره به من البينات التي هي أدلة عليه وشواهد له، ولا يرد حقًّا قد ظهر بدليله أبدًا فيضيع حقوق الله وعباده ويعطِّلُها.

ولا يقف ظهور الحقِّ على أمر معيَّن لا فائدة في تخصيصه به، مع مساواة غيره في ظهور الحق أو رجحانه عليه ترجيحًا لا يمكن جحده ودفعه.

كترجيح شاهد الحال على مجرَّد اليد، في صورة من على رأسه عمامة وبيده عمامة، وآخر خلفه مكشوف الرأس يعدو أثره، ولا عادة له بكشف رأسه، فبينة الحال ودلالته هنا تفيد من ظهور صدق المدعي أضعاف ما يفيد مجرد اليد عند كل أحد.

فالشارع لا يهمل مثل هذه البينة والدلالة، ولا يضيع حقًّا يعلم كل أحد ظهوره وحجته، بل لما ظَنَّ هذا من ظَنَّهُ ضيَّعوا طريق الحكم؛ فضاع كثيرٌ من الحقوق؛ لتوقف ثبوتها عندهم على طريق معين، وصار الظالم الفاجر ممكَّنًا من ظلمه وفجوره، فيفعل ما يريد، ويقول: لا يقوم علي بذلك شاهدان اثنان؛ فضاعت حقوق كثيرة لله ولعباده"[(٣)].

---

(١) مجموع الفتاوى (٣٩٢/٣٥)، إعلام الموقعين (١٧١/٢).

(٢) المصدر السابق (١٦٨/٢).

(٣) إعلام الموقعين (١٧١/٢)، ينظر (٦٤/٦).

ويترتب على هذا التفسير الصحيح للبيِّنة -قبول شهادة أناس مُنعَت قبول شهادهم، كالعبيد والنساء- بسبب المدلول الحادث لكلمة البينة- منعًا أوجب التَّعبُّدَ ومخالفة القياس في بعض الأحكام(١).

فهذه الْمُوَجِّهات الأربعة راجعة إلى التحقق من ثبوت الحكم عن الشارع بصفة التَّعبُّدِ.

الْمُوَجِّهُ الخامس: الاجتهاد في البحث عن عِلَّة الحكم من النُّصوص الشرعيَّة

تَعَرَّضَ الشارع الحكيم لبيان جملة من العلل المؤثرة، بل منها ما لا يُهْتدى إليها إلا من خلال نصوص الوحي، كما هو الحال في (الْعِلَلِ المغيبة).

وبناء على ذلك: فمحاولة إدراك ما كان من هذا القبيل من معاني الأحكام ومصالحها بالاجتهاد المجرد من الخطأ البيِّن.

وإذا كان ذلك كذلك؛ فواجب الفقيه في مثلها تجويد النظر وإطالته في النصوص الشرعية للبحث عن تلك المعاني.

وقد أشار ابن تيمية إلى هذا الْمُوَجِّه في مسألة نقض الوضوء بأكل لحم الجزور، وبيَّن أن جعله تعبُّديًّا غير مقبولٍ بعد بيان النَّبيِّ ﷺ علَّته(٢).

وكذلك ردَّ ابن القيم على من جعل الوضوء مخالفًا للقياس؛ لكونه يترك مَحَلّ النجاسة ويغسل غيره؛ فبيَّن أن حكمة ذلك قد ورد في النصِّ الشرعي، وما كان كذلك لا يكون مخالفًا للقياس، ولا يجوز دعوى خفاء معناه(٣).

وليعلم أن في نصوصِ الشَّارع الدَّلائل على معاني كثيرٍ من أحكامه، لكنها لا تُنال إلا بالجد والكد في الطلب، وصحة القصد، قال السَّمْعاني: "إنَّ من يتحرَّى طلب الحقِّ، وطلب إيراد معنى مناسب للحكم، فينبغي أن يشتغل بذلك، ويبذل غاية مجهوده.

وعندي أن من طلب ذلك فلا بُدَّ أن يجده إلا في أفرادٍ من المسائل وردت بها النُّصوص، واتَّفقتِ الأُمَّة على تعرِّيها من المعاني، فأما عامَّة الأحكام فالشَّارع الحكيم لم يُخْلِها من المعاني الْمُؤَثِّرة"(٤).

---

(١) إعلام الموقعين (٢/٣٩٠)، البحر المحيط، الزركشي (٥/٢١٢).

(٢) شرح العمدة (١/٣٥٦).

(٣) ينظر: إعلام الموقعين (٣/٣٠٥-٣٠٦).

(٤) القواطع (٣/٩٩٦-٩٩٧).

الْمُوَجِّهُ السادسُ: التَّأَكُّدُ من صحة عِلِيَّةِ الوصف الذي جُعِلَ مناط الحكم

إنَّ الخطأ في تعليل الحكم بما ليس بعلَّته شَرْعًا يؤدِّي إلى تخريج الحكم على وجهٍ غير معقول المعنى، وذلك أنَّ المعنى الذي ليس بالْمُوجِبِ الحقيقي للحكم لا يمكن أن يَطَّرِدَ معه في جميع أحواله، فيكثر انتقاضه ويكثر عدم انعكاسه بلا دَلِيل؛ فَيُؤَدِّي ذلك إلى ضعف العلة، أو دعوى مخالفة الحكم للمعقول المعلوم، وينتج عن هذا التصرف في الغالب أحد أمرين:

الأمر الأول: الاعتراض على الحكم الشَّرعي، وعدم قبوله[١].

الأمر الثاني: التسليم بالحكم وقبوله على أنه مُخَالفٌ للقياس، أو غير معقول المعنى.

وكِلاَ الأمرين معلوم البطلان؛ لأن الحكم الصحيح المعقول المعنى لا يجوز ردُّه مطلقًا، ولا دعوى التعبُّدِ فيه، أو دعوى مخالفته للقياس.

وقد تمسَّك الأُصُوليُّون بهذا الْمُوَجِّه لردِّ بعض شبهات النَّظام[٢] في إنكار القياس، كما تمسَّك به ابن تيمية في توجيه بعض الأحكام؛ مثل بيع المعدوم عند انتفاء الغرر عنه[٣].

الْمُوَجِّهُ السابع: الاهتمام بِسَبْر جميع النصوص الواردة في شأن الحكم التَّعَبُّدي

إنَّ جمع روايات النَّص الذي ثبت به الحكم التَّعَبُّدي، ودراستها للتأكُّد من عدم دخول الوهم على رواتها لمن موجهات الاجتهاد في شأن التَّعَبُّديات؛ لأن عدم اطلاع المجتهد على الرواية التي فيها مناط الحكم قد يسبب له الخطأ في تقرير الحكم.

ولتوضيح ذلك قال ابن عاشور: "على الفقيه أن يجيد النظر في الآثار التي يتراءى منها أحكام خفيت عللها ومقاصدها، ويمحِّص أمرها، فإن لم يجد لها محملا من المقصد الشرعي نظر في مختلف الروايات، لعلَّه أن يظفر بمسلك الوهم الذي دخل على بعض الرواة، فأبرز مرويَّهُ في صورة تؤذن بأن حكمه مسلوب الحكمة والمقصد"[٤].

---

(١) وهذا مسلك العلمانيِّين في كثيرٍ من الأحكام التي ردُّوها على الشرع عَدْوًا بغير علمٍ؛ فإنهم يُعَلِّلُونَ الحكم الذي لا يريدون قبوله بما ليس بمناطه الحقيقي؛ ليتمسكوا باضطرابه على ردِّ الْحُكْمِ.

(٢) هو: أبو إسحاق إبراهيم بن سيار بن هانئ البصري المعتزلي، الشهير بالنظام، كان من فرسان النظر والكلام على طريقة الاعتزال، اشتهرت عنه آراء غير جيدة، وانتسبت إليه فرقة من المعتزلة يقال لها (النظامية)، (ت:٢٣١هـ). ينظر: الأعلام (٤٣/١)، معجم المؤلفين (٣٧/١).

(٣) ينظر: الفصول في الأصول (٢٥٥/٢)، نفائس الأصول (٣٣٢٢/٧)، مجموع الفتاوى (٥٤٣/٢٠)، إعلام الموقعين (٢٧٨/٣).

(٤) مقاصد الشريعة (١٥٦/٣).

ومثَّل له بمذهب الذين منعوا كراء الأرض مُطْلَقًا؛ فإن ذهابهم إلي ذلك كان سببه عدم اطلاعهم على الرواية التي أومأت إلى عِلَّة المنع التي هي (الغرر الْمُؤَثِّر)، فلما غابت عنهم الْعِلَّة تلقوا الحكم تلقِّيَ التَّعَبُّديات؛ فأطلقوا حكم المنع والتحريم في جميع صور الكراء(١).

الْمُوَجِّهُ الثامن: اعتبارُ مآلات الأفعال، كَسَدِّ الذريعة وإبطال الحيل

ذلك أنَّ بعض الأحكام لا يظهر ما فيها من المصالح والمفاسد إلا بالنظر إلى ما تؤول إليه، أو تُقْصَدُ به؛ لأنَّ الحكم قد يكون مطلوب الفعل، أو مطلوب الترك، لا لذاته، لكن باعتبار ما في مآله من مصلحة أو مفسدة.

وعلى ذلك، فإنَّ التَّعبُّدَ ومخالفة القياس يظهر في أوضح صورةٍ عند قطع أحكام الذَّرائع عن مآلاتها، و يختفيان عنها عند اعتبار المآلات، ووجوه الإفضاء والتذرع.

وقد جرت الشَّرائع، والأعراف المطَّردة، والسِّياسات الصحيحة على اعتبار مآلات الأفعال بضوابطه وشروطه، ومن ذلك على سبيل الإشارة:

١- من الشرائع: قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِم مَّرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾[الأنعام: ١٠٨].

فلو لم تترتَّب على سبِّ آلهة الكفَّار مفسدةٌ أعظم من مصلحة سبِّها؛ لكان النهي عنه غير معقول المعنى؛ إذ من المعلوم من الدين الإسلامي بالضرورة- وجوبُ الكفران بما سوى الله من الأوثان المعبودة، والبراءة منها بكلِّ الوسائل، ومعاداتها بشتَّى الطرق المشروعة، لكن لما كان سبُّ آلهة الكفار يؤِّدي إلى مفسدة سبِّهم لله تعالى عدوًا بغير علمٍ، وهي أعظم من مصلحة سبِّها حَرُم لأجل ذلك.

٢- ومن الطبِّ: أنَّ الطبيب قد يقطع العضو؛ لمنع تعدِّى المرض منه إلى غيره، وإن كان لا خيرَ في القطع نفسه لولا تعيُّنه طريقًا لمنع سريان المرض، وكذلك يتناول المريض الدواء المرَّ؛ لكونه طريقًا للشفاء، وإن كان لا خير فيه عند غض النظر عن مآله.

ولقد أشار ابن القيم إلى هذا الْمُوَجِّه، وبيَّنَ وجوب الالتفات إليه عندما تعرَّض لبيان

---

(١) ينظر المصدر السابق (١٥٧/٣).

عِلَّة ربا الفضل في تقرير مفيد، فقال: "يلزم من لم يعتبر الذرائع و لم يأمر بسدِّها أن يجعل تحريم ربا الفضل تعبُّدًا محضًا، لا يعقل معناه، كما صرَّح بذلك كثيرٌ منهم"(١).

الْمُوَجِّهُ التاسع: اعتبار الأحوال العامة للأُمَّة وقت تشريع الحكم المدعية تعبديتُه

إنَّ العلم بأن الشَّريعة قد تعتبر العوائد الموجودة زمنَ التشريع إذا رُوعي في تلك العوائد معنى يقتضي شرعيَّةَ الحكم- قد يزيل عن الأحكام المبنية عليها وهمَ التَّعبُّدِ، ويشير إلى مناط الشرع الحقيقي فيها.

ولقد ذكر ابن عاشور أنَّ هذا الْمُوَجِّهَ يعين على: "دفعِ حيرة وإشكال عظيم يعرض للعلماء في فهم كثير من نهي الشَّريعة عن أشياء لا تجد فيها وجه مفسدة بحالٍ، مثل تحريم وصل الشعر للمرأة، وتفليج الأسنان، والوشم، في حديث ابن مسعود -رضي الله عنه-: «أن رسول الله ﷺ لعن الواصلات والمستوصلات، والواشمات والمستوشمات، والمتنمّصات والمتفلجات للحسن، المغيرات خلق الله»(٢).

فإنَّ الفهم يكاد يَضِلُّ في هذا؛ إذ يرى ذلك صنفًا من أصناف التَّزيُّنِ المأذون في جنسه للمرأة كالتحمير والخلوق والسواك فيتعجب من النهي الغليظ عنه.

ووجهه عندي الذي لم أر من أفصح عنه: أنَّ تلك الأحوال كانت في العرب أمارات على ضعف حصانة المرأة، فالنهي عنها نهي عن الباعث عليها، أو عن التعرض لهتك العرض بسببها"(٣).

الْمُوَجِّهُ العاشر: الأخذ في الاعتبار جواز تعليل الحكم الواحد بأكثر من عِلَّةٍ

إنَّ جعْلَ الْعِلَّة واحدةً فيما هو مُعَلَّلٌ بأكثر من عِلَّة، ومشروعٌ لأجل تحقيق مقاصد متعدِّدة يُوهِمُ التَّعبُّديَّةَ في غير موضعها.

وبناء عليه يحسن للنَّاظِرِ قبل الحكم على المسألة بالتَّعبُّدِ أن يتأكَّد أنها غير مُعَلَّلة بأكثر من عِلَّة؛ إذْ من المقرر في الأصول: أنه لا يلزم تَعبُّدٌ عند زوال بعض العلل عن الأحكام المُعَلَّلة بأكثر من عِلَّة.

ولقد تمسك ابن القيم وطائفة من الحنفية بهذا الْمُوَجِّهِ لإخراج بعض صور العدَّة من

---

(١) إعلام الموقعين (٥/٥٧-٥٨).

(٢) أخرجه البخاري في جامعه، كتاب اللباس، باب المتفلِّجات للحسن (٥/٢٢١٦).

(٣) مقاصد الشريعة (٣/٢٦٩).

دائرة التَّعَبُّدِ؛ وردَّ دعوى عدم المعقوليَّة فيها، قال ابن القيم: "ليس المقصود من العدَّة مجرَّد براءة الرحم، بل ذلك من بعض مقاصدها وحكمها"(١).

وهذه الْمُوَجِّهات من الخامس إلى العاشر مطلوبٌ للتحقق من خلو الحكم التَّعَبُّدي عن الْعِلَّة وسلامة دعوى التَّعَبُّدِ فيه.

الْمُوَجِّهُ الحادي عشر: تحديد جهة التَّعبُّدِ في الحكم الذي يحتمل التَّعبُّدَ والتَّعْلِيلَ

إنَّ بعض الأحكام الشرعية يجتمع فيه التَّعبُّدُ والتَّعْلِيل على وجهٍ لا يعترضُ أحدهما الآخر، وحينئذٍ يجب الحرصُ على ألا يجاوز أحد المفهومين محلَّ تأثيره، وذلك لا يتأتّى إلا بتحريرهما، وبيان مجاري كلٍّ منهما من مواقفه.

وقد أدَّى إطلاقُ دعوى التَّعبُّدِ على مسائل قبل تحريرها إلى الاعتقاد أن جميع صورها تعبدية.

ومن تلكم المسائل: باب الزكاة، فإنَّه لا يوجد من الفقهاء من ذهب إلى إطلاق القول بتعبديته، لا الحنفية ولا الجمهور، وكذلك بابُ الطَّهارات.

ويظهر أثر هذا الْمُوَجِّه عند التطبيق أكثر منه في التنظير، كجمع طهارة الخبث بين الاختصاص بالماء للتعبُّدِ، وبين عدم اشتراط النية فيها للمعقولية، وقس على ذلك بقية المسائل المماثلة.

وهذا الموجِّه يرجع إلى طريقة التعامل مع الحكم بعد ثبوت صفة التَّعبُّدِ فيه شَرْعًا.

وفي الأخير فإن رِعَايَةَ كُلِّ ما مَرَّ -من الأسباب والشروط والمجالات- مما يعين الناظر في الوصول إلى الحقيقة في الحكم المدَّعَى فيه التَّعبُّدُ؛ لذا يجب استصحابها لتتميم وظيفة هذا المطلب.

وكذلك يجب أن يكون الناظر في مباحث التَّعبد طويل الباع في مسائل العلل؛ لأنَّه ثبت عندي بما يشبه اليقين أنَّ من لم يحذق مباحث العلل والمقاصد -كما هي مقررة في علم الأصول، ويتابع مع ذلك تطبيقاتها عند العلماء في الفروع، ويكون له اختيارٌ في مسائلها المختلف فيها- فلن يزال في حَيْرَةٍ من أمره في باب التَّعبُّدِ، ولن يثبت له قدمٌ في إدراك مسائله على وجهها الصحيح.

---

(١) إعلام الموقعين (٣/٢٩٢)، وينظر: حاشية ابن عابدين (٣/٤٠٩).

ولقد أومأ العجلي الأصفهاني إلى ذا الملحظ عند حَثِّه طلبة العلم على الاهتمام بفهم مسائل العلة، فقال: "واعلم: أنه إذا عَلِمَ المْحُصِّل تفاسيرَ العلة على الوجه الذي لَخَّصْناه، مع الطرق الدالة على العلية، على التحرير المذكور- تمكن من تقرير المناسبة في المسائل الجزئية على وَجْهٍ، يَخْلُص من الإشكالات"[١].

(١) الكاشف عن المحصول (٣٣٢/٦).

المطلب الثالث: شروط دعوى التَّعَبُّدِ

من خلال تَصَفُّحِ تطبيقات الفقهاء في الأحكام التَّعَــبُّدية، وردودهم على مخالفيهم فيها يَتَّضِحُ أنهمْ يشترطون عدَّة شروطٍ لقبول دعوى التَّعَبُّدِ، ومن ذلك ما يلي بيانُه في النقـــاط التالية:

الشرط الأول: أن تكون دعوى التَّعبُّدِ من عَالِمٍ بَصيرٍ بعلل الأحكام ومقاصدها

ويدلُّ على ذلك أمران:

الأمر الأول: إنَّ دعوى التَّعبُّدِ اجتهادٌ، ولا يَصِحُّ الاجتهاد في الشَّريعة إلا لمن توافرت فيه شروطه الشرعيَّة.

الأمر الثاني: إنَّ الظنَّ المعتبر في قبول الأحكام الاجتهادية لا يمكن أن يَحْصُلَ بنظر غير المجتهد(١).

الشرط الثاني: أن تكون دعوى التَّعبُّدِ بعد البحث التَّامِّ عن عِلَّةِ الحكم:

وقد أشار إلى هذا المعنى ابن عاشور، ورأى أنه لا ينبغي للفقيه أن يحكم على الحكـــم بالتَّعبُّدِ قبل الفحصِ عن عِلَّتِهِ، وأخذ الاحتياط في ذلك بمراسلةِ أقرانه من العلماء ومشافهتم في خصوص ذلك؛ ليكون على جليَّةٍ من أمره في ذلك(٢).

ووجه اعتبار هذا الشرط ما يلي:

الأول: إنَّ الْحُكْمَ بالتَّعبُّدِ قبل البحث تَحَكُّمٌ، والتَّحُكُّم بَـــاطِلٌ بالاتِّفاق.

والثاني: إنَّ الْحُكْمَ بالتَّعبُّدِ لا يجوز إلا بعد العجز عن معرفة الْعِلَّةِ، ولا يتحقَّق العجز إلا بعد النظر والبحث.

الشرط الثالث: أن تكون الدَّعوى بالدليل وبيان شواهد التَّعَــبُّدية في الحكم:

ويدلُّ على اعتباره ما يلي:

---

(١) ينظر: الإحكام، الآمدي (٣/٣٣٢)، التحقيق والبيان (٣/١٢٩).

(٢) ينظر: مقاصد الشريعة (٣/١٥٩).

الأول: إنَّ من يَحْكُمُ بالتَّعبُّدِ يَـدَّعِي العلم بأن الحُكْمَ غير معروف الْعِلَّةِ، وهذا العلم لا بُدَّ له من مستندٍ، فإذا كان ذلك كذلك فلا بُدَّ من بيانه.

الثاني: أنَّ التَّعبُّدَ خِلافُ الأصلِ؛ إذ الأصل العام في الأحكام التَّعْلِيـلُ، فمـن ادَّعـى التَّعبُّدَ فعليه بيان ما يَدُلُّ على ذلك، قال أبو العباس الرملـي: "الأصـل عـدم التَّعَبُّـدِ إلا لدَلِيلٍ"(١).

الشرط الرابع: أن يكون التَّعَـبُّديُّ ثابتًا بدَلِيلٍ من النص وما يجري مجراه

وذلك أنَّ الفرض في التَّعبُّديِّ أنه لا يدرك عن طريق المعنى؛ فيتعيَّنُ -بناءً على ذلك- أن يكون ثبوته عن طريق التوقيف.

قال الغزالي: "أحكام الشَّرع تنقسم إلى مواقع التَّعَـبُّدات، والمتبع فيها النصوص ومـا في معناها، وما لم ترشد النصوص إليه؛ فلا تَعَبُّدَ به..."(٢).

وقال ابن تيمية: "أما التَّعبُّدُ؛ فيحتاج إلى دَلِيلٍ شَرْعيٍّ"(٣).

وقال ابن حجر الهيتمي: "ما لم تَتَّضِحِ الْعِلَّةُ فيه لا بُدَّ من نَصٍّ صَرِيحٍ فيه؛ إذ الأمـور التَّعَبُّدية لا تثبت إلا بالنصوص الصَّريحة"(٤).

فدعوى التَّعبُّدِ في الحكمِ فرعُ ثبوته بالنَّص؛ وبالتالي لا يجوز أن ينتهي نظر المجتهـد إلى تفريع أحكام لا يعقل معانيها، إلا أنَّ يكون أصلها الثابت بالدليل السمعي كذلك، فيجتهد فيها من جانب دلالة اللفظ.

ولقد صرَّح ابن عقيل الحنبلي بأن التحكم في الأفعال، والتَّعبد في الأحكام من خصائص الشارع الحكيم، فقال: "وليس كلُّ ما جَوَّزْنَاهُ على الله -سبحانه- استَجَزْنَاهُ من نفوسـنا؛ كما أنَّنا نجوِّز التحكم بالأحكام، ولا نتحكَّم نحن؛ ونجوِّز عليه أَفْعَالاً لا يظهر لنـا وجـه المصالح فيها، ولا نجوِّز لنفوسنا أن نفعلَ فِعْلاً إلا بعد أن نُحَكِّمَه، ويتمهَّد لنا وجه الصلاح فيه"(٥).

---

(١) نهاية المحتاج (١/٢٣٦).

(٢) المنخول (ص:٢٣٧).

(٣) مجموع الفتاوى (٣٢/ ١٧).

(٤) تحفة المحتاج (١/٤٩٥)، لكن لا يلزم أن يكون النص صريحًا، بل الصَّحيح: أنه يكفي فيه مطلق الدليل النصـي أحيانًا، صريحًا كان أو غيره. ينظر: البرهان، الجويني (٢/٨٧)، التحقيق والبيان (٣/٥٥٩).

(٥) الواضح في أصول الفقه (٤/٢/٤٩٩).

والأمر كما قال؛ لا يجوز لأحدٍ سوى الشارع الحكيم أن يحمل الناس على ما لا تظهر لهم فيه مصلحة بمجرد اجتهاده؛ دون الاستناد على دَلِيلٍ شَرْعِيٍّ صريح في دلالته على ذلك.

الشرط الخامس: أنْ تكون دعوى التَّعبُّدِ فيما لم يتعيَّنْ تَعْلِيلُهُ شَرْعًا

ووجهه: أنَّ التَّعَبُّدَ -بالمعنى الاصطلاحيِّ الخاصِّ- منافٍ للتعليل؛ وعليه فلا تجوز دعوى التَّعبُّدِ في كُلِّ ما عُلِّلَ في الشَّرْع تَعْلِيلاً صَحِيحًا من الجانب الذي ظهرت علَّته فيه.

والجنوحُ إلى التَّعبُّدِ مع ظهور المعاني مستقيمةً غيرُ مقبول، ولا سيَّما بعد ثبوتِ قاعدة التَّعْلِيل والقياس في الشَّريعة؛ فلا تسمع دعوى التَّعبُّدِ إلا في الأحكام التي تخفى فيها المعاني، أو التي لا يتمحَّض فيها اتباع المعاني(١).

ومن هنا يعرف ضعف مذهب الْحَنَابِلَةِ في دعوى تعبدية الأمر الوارد للمستيقظ بغسل يديه ثلاثًا، قبل إدخاله في الإناء؛ لأن النَّبِيَّ ﷺ عَلَّلَهُ بوهم النجاسة بقوله: «فإن أحدكم لا يدري أين باتت يَدُه»، وهذا التَّعْلِيل النبوي يُنَافِي جَعْلَ هذا الحكم تَعَبُّدِيًّا، إذْ تعليل الأمر التَّعَبُّديِّ على خلاف الظاهر(٢).

الشرط السادس: ألا تعود دعوى التَّعبُّدِ على معقوليَّة أصل الحكم بالإبطال

ومجال تطبيق هذا الشَّرْط هو: الحكم الذي عُرِفَ معنى أصله، وتردَّدت تفاصيله بين التَّعبُّدِ والتَّعْلِيلِ.

وقد أشار الجويني والأبياري إلى بطلان دعوى التَّعبُّدِ إن كان يؤدِّى اعتباره إلى إلغاء المعنى المعلوم قَطْعًا من الحكم.

ويتَّضِحُ ذلك فيما لو وُجِدَ من يَدَّعِي التَّعَبُّدَ في آلة القتل، ويخصِّصها بالمحدَّد؛ فإنَّ ذلك يرجع على حفظِ النفوس، المعقولِ قَطْعًا من مشروعية القصاص بالإبطال في هذه الجزئية.

قال الجويني -في سياق مناقشة الحنفية في نفي القصاص بالقتل بالمثقل-: "نفي القصاص به مناقضٌ للقاعدة، من جهة أن القصد إلى القتل بهذه الآلات أمر ثابت، وهو ممكن لا عُسْرَ في إيقاعه، وليس القتل به مما يندر، فإذا لم يعسر و لم يندر، فكان نفي القصاص بالقتل بها مضادًّا لحكمة الشريعة في القصاص، فإذا نَاكَرَ الْخَصْمُ الْعَمْدِيَّةَ في القتل بهذه الآلات؛ سفه عقله و لم يستفد به إيضاح عسر القتل.

---

(١) ينظر: شفاء الغليل (ص:٩٦)، التحقيق والبيان (١٢٨/٣).

(٢) ينظر: كشف اللثام شرح عمدة الأحكام، السفاريني (٦٦/١).

وإن شَبَّبَ بِتَعَبُّدٍ في آلة القصاص، كان ذلك في حكم العبث؛ فإن تقدير التَّعبُّدِ مع ما تمهَّد من الحكمة يناقض الحكمة المرعيَّة في العصمة؛ فليفهم الفاهم مواقع التَّعبُّدِ"(١).

ويدخل في هذا عندي: اشتراط الماء في إزالة النَّجاسات؛ لأنَّ تعيينه ومنع إقامة غيره مقامه مُطْلَقًا سيعود على معقولية معنى وجوب إزالة النجاسة بالإبطال في حالة عدمه؛ فيؤدِّي إلى أن يُصَلِّيَ المكلف بالنجاسة مع إمكان إزالتها بغير الماء حِسًّا؛ فيكون وضع الحكم الشرعي مخالفًا للحقيقة والحسِّ.

والمقصود من التنصيص على هذا الشَّرْطِ التَّنْبيهُ على أن كثيرًا ممَّا قيل فيه: إنه تَعَبُّديٌّ ليس الأمر فيه كذلك، وإنَّما أُمِيتَ فيه المعنى المعقول؛ لإحياءِ الجمود، وإيهام التَّعبُّدِ، ونَصْبِ التَّنافر بين المعاني المعقولة المحسَّة وبين الشرع، وهو مسلك غير مقبولٍ.

وهذا هو آخر ما تبين لي من محددات مسار التَّعبُّدِ: من شَرْطٍ، وسَبَبٍ، ومُوَجِّهٍ، ويليها بيان الأصل في الأحكام باعتبار التَّعبُّدِ والتَّعْلِيل، والآثار المترتبة على التَّعبُّدِ في الفصل القادم.

---

(١) البرهان (٢/٧٨٦-٧٨٧).

الفصل الثالث: تعليل الأحكام والآثار المترتبة على التعَبُّد

وهذا الفصل يحتوي على مبحثين:

المبحث الأول: الحكم الشرعي بين التَّعبُّد والتَّعْلِيلِ

المبحث الثاني: الآثار المترتبة على التَّعبُّدِ والقصد من دعواه

المبحث الأول: الحكم الشرعي بين التَّعبُّدِ والتَّعْلِيلِ

وهذا المبحث يتألف من أربعة مطالب:

المطلب الأول: تعرف العِلَّة والتَّعْلِيل وأهميته وفوائده

المطلب الثاني: أراء العلماء في تعليل الأحكام

المطلب الثالث: طريقة العمل عن تردد الحكم بين التَّعبُّدِ والتَّعْلِيلِ

المطلب الرابع: الحكمة من مشروعية الحكم التَّعَبُّدِيِّ والمفاضلة بينه وبين المُعَلَّلِ

المطلب الأول: تعريف العِلّة والتَّعْلِيل وأهميته وفوائده

إنَّ مدار النظر في هذه الرِّسالة كُلِّهَا على العِلَّة من حيث خفائها، أوظهورهـا مستوفية لشروط قبولها في الوظائف الاجتهادية المقصودة منها، ومن هنا كان التأصيل الشـرعي لمبـدأ التَّعْلِيل في الأصلين ضَرُوريًّا ليتَّضح به أساس النظر في التَّعَـبُّدية والمعقولية في شريعتنا المباركة، وهذا المطلب يحتوى على ثلاثة فروعٍ:

الفرع الأول: تعريفُ العِلَّة والتَّعْلِيل

تعريف العِلَّة:

تعريفُ العِلَّة في اللُّغة:

تطلق مادة (ع ل ل) في اللُّغة على عدَّة مَعَانٍ، ألصقها بالمعنى الاصطلاحي هو المعاني الثلاثة التَّالية[(١)]:

المعنى الأول: المرض: ومنه أُخِذُ معنى التأثير والتغيير، والتأثير أعم من التغيير؛ لأنَّ الشَّـيْء قد يؤثِّر في غيره دون أن يغيِّره، وعلاقة العِلَّة الاصطلاحية بالتغيير والتأثير هي: أنَّ محلَّ الأصـل يتغيَّر حكمه بتغيُّر العِلَّة فيه وُجُودًا وعَدَمًا، كالمسكرات: يكون حكمها حرامًا مع الإسـكار، ويزول حكم التحريم عنها بالتخلُّلُ وزوال الإسكار، أو أنها يُغَيِّرُ حُكْمَ النَّصِّ من الخصوص إلى العموم.

المعنى الثاني: الشَّرْبة الثانية، أو الشَّرْب بعد الشَّرْب تِبَاعًا: ومنه أُخِذَ معنى التكرار؛ لأنَّه يُفترضُ تكرار وجود الحكم في الحوادث كُلَمَّا تكرَّر حدوث العِلَّة فيها، أو لأن المجتهد يعـاود النظر بعد النظر لاستخراج العلة.

المعنى الثالث: الداعي والباعث إلى الشَّيْء: ومنه أُخِذَ إطلاقُ العِلَّة على السَّبَب؛ لأنَّ العِلَّة هي السَّبَب الداعي إلى مشروعية الحكم[(٢)].

---

(١) ينظر: كتاب العين (ص:٦٧٠)، مقاييس اللُّغة (١٢/٤)، المصباح المنير (٤٢٦/٢)، مادة (علّ).

(٢) ينظر: البحر المحيط، (١١١/٥)، نبراس العقول (ص:٢٢٤).

تعريف العِلَّة في الاصطلاح:

إنَّ أقرب تعاريف العِلَّة عندي أن يقال أنها: وَصْفٌ ظاهرٌ منضبطٌ، مناسبٌ في الظاهر ولو من وَجْهٍ، دَلَّ دَلِيلٌ شَرْعِيٌّ على كونه مَنَاطًا للحكم(١).

ولقد استقر رأي الأصوليِّين على تخصيص هذا الوصف باسم العِلَّة، وتعتبر الحكمةُ وَصْفًا، حيث جاز التَّعْلِيلُ بها؛ لأنَّه يصدق عليها تعريف العِلَّة السابق(٢).

وقد تطلق العِلَّة على الحكمة بِمَعْنَـيَـيْها:

إحداهما: الحكمة الْمُتَضَمَّنة في الوصف الظاهر المنضبط، وهي المعروفة بـ(الحكمة المناسبة أو حكمة المظنَّة)، وعليه جرى خلاف الأصوليين في (مسألة تعليل الحكم بالحكمة).

والثانية: المصلحة المترتبة على تشريع الحكم وامتثاله، وتعرف بـ(الحكمة المترتبة)(٣)، وعليه جرى خلاف المقاصديين في (مسألة تعليل الْحُكْمِ بالمقاصد والمصالح).

ومن الأمثلة التي توضح ذلك:

قصر الصلاة في السفر، فإن عِلَّتَهُ: السفر، والحكمة المناسبة المتضمنة في وصف السفر: المشقة، والحكمة المترتبة على مشرعيَّة القصر وامتثاله: دفع المشقة عن المسافرين(٤).

تعريف التَّعْلِيل:

تعريف التَّعْلِيل في اللُّغة:

إنَّ معاني التَّعْلِيل في اللُّغة مبنية على معاني الْعِلَّةِ السَّالِفَةِ الذِّكْرِ، ومن خلالها تمكن معرفة معاني التَّعْلِيل؛ وخلاصة تعريفه أنه: "إظهار عِلِيَّةِ الشيء"(٥).

---

(١) ينظر: الإحكام (٣/٣٣٩)، أصول الفقه، عياض السلمي (ص:١٤٦).

(٢) ينظر: تعليل الأحكام، شلبي (ص:١٣)، نبراس العقول (ص:٢٨٧).

(٣) ينظر: تشنيف المسامع (٣/١٢٦)، تقريرات الشُّرْبيني مع حاشية العطار (٢/٢٧٨)، تعليل الأحكام، شلبي (ص:١٣).

(٤) ينظر: التحرير وشرحه التيسير (٤/٣٠٣).

(٥) التعريفات، الجرجاني (ص:٦١)، تعريفات المجدِّدي (ص:٢٣٢).

تعريف التَّعْلِيل في الاصطلاح:

التَّعْلِيل في الاصطلاح نوعان:

الأول: التَّعْلِيل العقدي: وهو بيانُ أنَّ الله تعالى قَصَدَ بجميع أفعاله وأحكامه عواقبَها الحميدة، وغاياتها المحبوبة، المحققة لمصالح الأنام في الدَّارين.

والعِلَّة المقصودة في التَّعْلِيل العقدي هي: العِلَّة الغائية: وهي: ما لأجلها إقدامُ الفاعل المختار على الفعل[١]، وهي الحكمة المترتبة على مشروعية الحكم وامتثاله عند الأصوليين.

وموضوع هذا التَّعْلِيل هو أفعال الباري، وأحكامُه من أفعاله.

الثاني: التَّعْلِيل الأصولي، وهو:

- إن كان من قبل الشَّارِع فهو: جَعْلُ الوصفِ الظَّاهرِ المنضبطِ المناسبِ، ولو من وَجْهٍ مناطًا للحكم.

- وإن كان من قبل المجتهد فهو: بيان أن الحكم مشروع لذلك الوصف بدَلِيل معتبرٍ[٢].

ثمَّ إن كان بيان ذلك بالنَّصِّ من الكتاب والسنة فهو تَعْليلٌ بالاتِّفاق.

وإن كان بالاجتهاد فَيُشْتَرط أن يكون المعنى متعدِّيًا؛ ليكون تعليلاً عند الحنفية، وإلا فإنهم يسمُّونه إبداءً للحكمة[٣].

---

(١) قال الجرجاني في تعريف أنواع العلل المنطقية الأربع: "العِلَّة الصورية: ما يوجد الشَّيْء بالفعل، والمادية: ما يوجد الشَّيْء بالقوّة، والفاعلية: ما يوجد الشَّيْء بسببه، والغاية ما يوجد الشَّيْء لأجله". التعريفات (ص:١٥٥)، قلت: الأولى: كالكرسي، والثانية: كالخشب، والثالثة: كالنجّار، والرابعة: كالجلوس.
وقال ابن تيمية:"إن العلوم والإرادات... يتعلق بها علتان: **إحداهما**: السَّبَب وهي العِلَّة الفاعلة، **والثانية**:الحكمة: وهي العِلَّة الغائية، فذلك هو العلم والإرادة للأمور الأولية، فإن السَّبَب والفاعل أدل في الوجود العيني، والحكمة والغاية أدل في الوجود العلمي الإرادي؛ ولهذا كانت العِلَّة الغائية علة فاعلية للعلة الفاعلية، وكانت هي في الحقيقة علة العلل؛ لتقدمها علمًا وقصدًا، وأنها قد تستغني عن المعلول، والمعلول لا يستغني عنها، وأن الفاعل لا يكون فاعلا إلا بها، وأنها هي كمال الوجود وتمامه". مجموع الفتاوى (١٨/٣٠٩).

(٢) ينظر: التعريفات، الجرجاني (ص:٦١)، تقريرات الشُّرْبيني مع حاشية العطار على المحلي (٢/٢٨٤)، تعليل الأحكام، شلبي (ص:١٢).

(٣) التحرير مع شرحيه: التقرير والتحبير (٣/١٧٠)، وتيسير التحرير (٤/٦)، فتح الغفار، ابن نجيم (٣/٢٩)، فواتح الرحموت (٢/٣٣٧).

قال ابن نجيم الحنفي[(١)] -رحمه الله-: "التَّعْلِيل.. تبيين العِلَّة في الأصل ليثبت الحكم في الفرع"[(٢)].

والعِلَّة في التَّعْلِيل الأصولي هي: الوصفُ.

أو الحكمة المتضمَّنَة في الوصف مصلحة كانت أو مفسدة، أو الحكمة المترتبة على تشريع الحكم أو امتثاله عند بعضهم.

ولا تكون الحكمة المترتبة إلا مصلحةً.

ومورد هذا التَّعْلِيل: الأحكام الشَّرعية وما يجري مجراها فقط، ولا يدخل فيه أفعال الله تعالى التي ليست بأَحْكَامٍ شرعية.

الفرع الثاني: أهمية التَّعْلِيل في الشَّريعة

إن لبيانِ مظاهر الْحِكَمِ الإلهية في أفعال الله تعالى وأحكامه، وتقرير معقوليَّة شريعته المباركة، وتوضيح ابتنائها على الْحِكَم والمصالح التي يحبها ويرضاها، وينتفع بها عباده في الدنيا والآخرة -ذا أهميةٍ كبيرة ومنزلةٍ عَلِّيَّةٍ.

قال ابن تيمية: "وهذه المسألة -مسألةُ غايات أفعال الله ونهاية حكمته- مسألةٌ عظيمة، لعلَّها أَجَلُّ المسائل الإلهية"[(٣)].

ولذلك كان أوَّلَ الْمُبَيِّنين لأسرار أفعاله، والْمُعَلِّلين لأحكامه هو ذاتُه المقدَّسة -سبحانه-، فإنَّه قد تولَّى بنفسه الكريمة تعليلَ كثيرٍ من أفعاله وأحكامه، فبيَّن الحكمةَ من خلق الجن والإنس، والموت والحياة، وبعثة الرسل، وذَكَرَ الحكمة في تشريعه لأصول العبادات من صلاةٍ، وزكاةٍ، وصومٍ، وحجٍ، ونحوها، وذلك كُلُّهُ في كتابه الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه. فالقرآن والسنَّة ممتلآن بتعليل الأحكام العقدية، والأخلاقية، والعملية.

---

(١) هو: زين الدين بن إبراهيم بن محمد المصري الحنفي، الشهير بابن نجيم، الفقيه الأصولي النَّظَّار، له مؤلفات كثيرة منها، الأشباه والنظائر، البحر الرائق شرح كنز الدقائق (ت:٩٧٠هـ). ينظر: شذرات الذهب (٣٥٨/٨)، الأعلام (٦٤/٣).

(٢) فتح الغفار (١٩/٣).

(٣) منهاج السنة النبوية (٣٩/٣).

وعلى هذه المحجَّة البيضاء من تقصيد الشَّريعة، وتعليل أحكامها سار نبيُّه محمَّدٌ ﷺ وأصحابه الكرام، وانعقد عليه إجماعُ السلف الصالح قبل دخول الفلسفة، وانتشار آثارها في حياة المسلمين العلمية.

ومسألة تعليل أفعال الباري وأحكامه من أوائل المسائل التي كانت لها خطورتها في حياة المسلمين، وفي تاريخ تأسيس الفرق والطوائف؛ حتى قيل: إنها أصل ضلال الْفِرَق؛ لأنهم لما طلبوا عِلَّةً لأفعاله -سبحانه- بأصولهم الكلامية الفاسدة بعيدًا عن نور الوحي؛ فأعجزهم العلم بها افترقوا؛ وردَّت كُلُّ طائفةٍ الأمرَ إلى رأيه، فكان الضَّلَالُ.

ولقد أشار ابن تيمية إلى هذا في تائيته، فقال:

وأَصْلُ ضَلاَلِ الْخَلْقِ من كُلِّ فرقةٍ   هو الْخَوْضُ في فِعْلِ الإله بعِلَّةٍ[1]

وإذا كان المقصود الأساسي من طلب المعاني والعلل التعرُّفَ على حِكَمِ الله تعالى من أفعاله و مقاصده من أحكامه، لتحقيق مرادهِ منها، الواردِ في قوله تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾[الذَّاريات: ٥٦]، فإنَّ أهمية ذلك التَّعْلِيل تُوجِبُ الاجتهاد في طلب الحِكَم والأسرار من طريق الوحي وفي ضوئِه، والاجتهاد في طلبها منه، وإلا أدت الحال -لا محالة- إلى نقيض مقصود الباري في المسائل الخبرية والطلبيَّة.

ولقد نوَّه ابن تيمية بمنزلة معرفة العلل الشرعية، فقال: "إنَّ إدراك الصِّفة المؤثِّرة في الأحكام على وجهها، ومعرفة المعاني التي عُلِّقت بها الأحكام من أشرف العلوم، فمنه الجليُّ الذي يعرفه أكثر الناس، ومنه الدقيق الذي لا يعرفه إلا خواصُّهم؛ فلهذا صارت أقيسة كثيرٍ من العلماء تجيء مخالفة للنصوص؛ لخفاء القياس الصحيح، كما يخفى على كثير من الناس ما في النصوص من الدلائل الدقيقة التي تدل على الأحكام"[2].

وتَعْلِيلُ الأحكام هو لُبُّ الفقه ومُحَرِّكُهُ ولا يستقرُّ للفقيه قدمٌ على الجادَّة في الفقه إلا بعد

---

(١) القصيدة التائية في القدر (ص:١١١)، ينظر: شفاء العليل (٦٠٢/٢).

(٢) إعلام الموقعين، ابن القيم (٢٣٨/٣)، ينظر: شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار (ص:٥١١).

الارتواء من معاني الشَّريعة ومقاصدها؛ لأنَّ التَّعْلِيل هو الذي فتح عين الفقه، بل إنَّ التَّعْلِيل هو الفقه، وميدان الإقدام والإحجام فيه[(١)].

الفرع الثالث: فوائد معرفة المعاني والعلل

لمعرفة المعاني الشرعية وعللها فوائد كثيرة، يمكن تلخيصُها في نوعين من الفائدة:

الأولى: الفوائد الراجعة إلى وظيفة الاجتهاد الشرعي، وحاصلها في النقاط التالية:

١- إنَّ ظهور علل الأحكام وحِكَمِها يساعد المجتهدين على إعطاء أَحْكامٍ شَرْعيَّةٍ مناسبةٍ للوقائع التي لم ترد في خصوصها توقيفٌ من الشَّارِع الحكيم، وذلك عن طريق القياس الأصولي، أو الاستصلاح، أو الاستحسان، أوسدِّ الذرائع وفتحها، وغيرها من الأَدِلَّة التبعيَّة القائمة على معقول النص الشرعي.

٢- العلم بارتباط الحكم بالعِلَّة ودورانها به، بحيث يوجد بوجودها، وينتفي بانتفائها، وهذا قدرٌ زائدٌ على القياس[(٢)].

٣- يساعد على التَّرجيح عند وجود التَّعارض في الظاهر بين النصوص الواردة عن الشَّارِع، فيقدم معقول المعنى على التَّعَبُّدِيِّ عند التعارض على تفصيل في ذلك.

ولقد أشار إليه الإمام الجويني[(٣)]، والآمدي[(٤)]، ونظمه السيوطي[(٥)].

٤- يساعد على تقوية الدلالات الأصلية للألفاظ، أو على تأويلها تأويلا صحيحًا، أو على تحديد المراد من الألفاظ المجملة بسبب الاشتراك ونحوه؛ وذلك لأنَّ اللفظ:

- إن كان نصًّا، فظهور العِلَّة على وفقه يُقَوِّي نصوصيَّته.

- وإن كان ظاهرًا، فظهور العِلَّةِ على وفقه يزيده ظهورًا وقوَّةً؛ فيعصمه من التَّأويل، ويرجِّحه عند التعارض.

---

(١) ينظر: مدارج السالكين (٣٣٥/١)، ابن حزم، محمد أبو زهرة (ص:٤٥٢).

(٢) ينظر: إحكام الفصول، الباجي (٦٢٨/٢).

(٣) ينظر: البرهان (٧٧٧/٢).

(٤) ينظر: الإحكام (٣١٢/٤).

(٥) ينظر: نظم جمع الجوامع مع شرح الكوكب الساطع (ص:٥١٤).

- وإن كان مؤوَّلاً، فظهور العِلَّة على وفق المعنى المؤول يدلُّ على صحَّة التأويل.

- وإن كان مُجْمَلا، فظهور العِلَّة قد يساعد على معرفة المراد وبيان المقصود(١).

٥- بيان اختصاص الحكم بمورد النص، وذلك عندما يكون المعنى الظاهر في محل الحكم قاصرًا غيرَ موجودٍ في غيره.

ولا يقال بأن قصر الحكم المنصوص على مورده معلومٌ من النص؛ لأنَّه يقال: إنَّ النص وإن دلَّ على حكم الأصل، إلا أنه لا يدلُّ عليه مع إفادة قصره على مورده، وإنما يعلم ذلك بقصور علَّته أو بدليل آخر، وهذه الفائدة مشروطة بعدم ظهور عِلَّة متعدية راجحة على العِلَّة القاصرة(٢).

والحاصل أنَّ العلل والمعاني تساعد المجتهد من جانبين أساسيين:

أحدهما: تكوين الأَدِلَّة التبعية.

وثانيهما: توضيح دلالات النصوص.

فهي عنصر ضروري في باب الأَدِلَّة، وفي باب الدلالات من علم أصول الفقه.

الثانية: الفوائد الراجعة إلى المكلَّفين: ومن ذلك ما يلي:

١- تسهيل امتثال الحكم على المكلَّفين من المسلمين، وترغيبُ غير المسلمين في الدُّخُولِ في الإسلام؛ لأنَّ النفس إلى قبول ما عرفت مصلحته أميل، وإليه أسرع.

٢- بَثُّ الطمأنينة في نفوس المكلَّفين، وتقوية إيمانهم بالحكم الشرعي؛ لكونه واردًا على وفق ما ألفوه في مقتضى عاداتهم من تحقيق المنافع واستجلابها، والفرار من المضار ودفعها.

٣- حصولُ الأجر والثواب؛ وذلك حينما يمتثل المكلف مقتضى الحكم مع قصْد تحقيقِ ما أراد به الشَّارِع، فيكون متعبِّدًا له من جانبين: من جانب فعله المأمور به؛ لكونه مأمورًا به، ومن جانب العلة؛ لقصده تحقيقَ مقتضى العِلَّة الذي هو مراد الله من شرع الحكم(٣).

(١) ينظر: أثر تعليل النص على دلالته، أيمن علي عبد الرؤوف صالح (ص:٦٣).

(٢) الإحكام؛ الآمدي (٢٧٣/٣)، تشنيف المسامع (١٣٦/٣).

(٣) رفع الحاجب (١٩٣/٣)، البحر المحيط (١٢٥/٥).

أسماء العِلَّة في الفقه وأصوله:

لقد تعرض بعضُ الأصوليين لبيان الأسامي التي تطلق على الْعِلَّةِ في الفقه وأصوله، وأوَّلُ من تعرَّض لبيان ذلك -حسب علمي- هو البروي الشافعي، ثم وُجِدَتْ عند غيره بعد ذلك.

قال البروي: "للعِلَّةِ أَسَامٍ في الاصطلاح وهي: السَّبَبُ، والأمارة، والداعي، والمستدعي، والباعث، والحامل، والمناط، والدليل، والمقتضي، والموجب، والمؤثِّر"(١)، وزاد ابن تيمية: "الجامع والمشترك"(٢)، وذكر الزركشي أن بعضهم زاد لفظ: (المعنى)(٣).

وسبب ذكر هذه الأسماء هنا التنبيه على أنَّ أَعْيَانَ هذه الألفاظ غير المقصودة، بل هي اصطلاحٌ لم يتم الالتزام بها في الفقه، فيكون الاعتبار بتحقيق المدلول الذي توافرت فيه شروط الإعمال.

وأقصرُ طريق لتوضيح ذلك هو: أن يُعْلَمَ أنَّ المعاني الشرعية التي يمكن أن يستنبط من الأصول كثيرة، لكن يجمعها أنها قسمان:

١- قسم ثبت بدليل معتبر، وتوافرت فيه شروط الوظيفة الاجتهادية المطلوبة من القياس والاستصلاح والاستحسان ونحوها، وسلمت من القوادح.

٢- قسمٌ لم يتوافر فيه ذلك، وهو: ما لا يمكن استعماله في ذلك، لانعدام عوامل الإعمال فيه.

وبعد تبيُّن الفرقِ بين المعنيين لا يضر أيُّ اسم أُطْلِقَ، وهذا التقرير هو الظاهر من صنيع الفقهاء في الفقه؛ فإنهم لا يتقيَّدون بالأسامي، بل اهتمامهم مُنْصَبٌّ على رعاية شروط إعمال المعنى والتثبت من تحقُّقها؛ والعبرة بالمعاني لا بالألفاظ.

وبناء عليه فإطلاق التَّعَبُّدِ والتَّعْلِيلِ مُقَيَّدٌ بأحد هذين النوعين ومتأثِّرٌ بهما، كما سبق بيانه عند شرح تعريف المختار للحكم التَّعَبُّدِيِّ(٤).

---

(١) المقترح في المصطلح (ص:١٥١-١٥٣)، شرح مختصر الروضة (٣/٣١٥-٣١٧)، المدخل (ص:٢٠٣).

(٢) مجموع الفتاوى (١٩/١٧).

(٣) البحر المحيط (٥/١١٥-١١٩)

(٤) ينظر: تفصيل ذلك في (ص:٦٨).

المطلب الثاني: أراء العلماء في تعليل الأحكام

اعلم أَنَّ التَّعْلِيل -كما سبق عند تعريفه- قسمان: تَعْليلٌ عقديٌّ، وتَعْليلٌ أصوليٌّ، ولقد وقع الاختلاف بين العلماء في كُلِّ واحدٍ منهما بعد انقراض عَصْرِ السَّلَفِ؛ لذلك سيكون الكلام في هذا المطلب على فرعين:

الفرع الأول: اختلاف العلماء في التَّعْلِيل العقدي

اختلف العلماء في علم الكلام في تعليل أفعال الله تعالى وأحكامه على قولين في الجملة:

القول الأول: نفي تعليل أفعال الله وأحكامه:

قالوا: إن أفعال الله تعالى وأحكامه غير مُعَلَّلة، بل هي لمحض المشيئة وصرف الإرادة.

وهذا قولُ الأشاعرة، والظاهرية(١)، وقد وافقهم طائفةٌ من المنتسبين إلى مـــذاهب الأئمـــة الأربعة(٢).

أدلة القول الأول:

استدل أصحاب القول الأول فيما ذهبوا إليه بنوعين من الأَدِلَّة:

النوع الأول: شبهات نظرية نصيَّة وجدليَّة

وأهم هذا النوع خمس شبهات:

الشبهة الأولى: النصوص الواردة في إثبات المشيئة المطلقة لله تعالى

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَفۡعَلُ مَا يُرِيدُ﴾[الحج: ١٤]، وقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَفۡعَلُ مَا يَشَآءُ﴾[الحج: ١٨].

---

(١) ينظر: الإحكام، ابن حزم (٥٨٣/٨)، نهاية الإقدام (ص:٣٩٠)، المحصل، الرازي (ص:٢٠٥)، غاية المرام، الآمـــدي (ص:٢٢٤)، شرح المواقف، الجرجاني (٢٢٤/٨).

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى (٣٧/٨).

وجه الدلالة: أن الله تعالى ردَّ الأمر في الخلق والأمر إلى محض مشيئته وصرف إرادته، وفي إثباتِ أنه لا يفعل ولا يحكم إلا لحكمة وعِلّة تقييدٌ لمشيئته، وتضييق عليه في تصرُّفه، وذلك باطلٌ[(١)].

وأجيب بمنع التعارض بين مشيئته المطلقة وحكمته البالغة، وأنَّ كونه تعالى يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد لا يمنع أنَّ يكون أفعاله وأحكامه بأسبابٍ ولحِكَمٍ باهرة، وغاياتٍ محمودةٍ، فكلُّ شيء بمشيئته وحكمته.

ولو كانت الدعوى أنه يفعل ويحكم بالحكمة مجرَّدةً عن الإرادة والمشيئة لكان في الاستدلال بآيات المشيئة وَجْهٌ من الصَّحة، أما والدعوى هي إثبات الحكمة مع المشيئة فلا تكون في الآيات أي دلالة على نفي الحكمة[(٢)].

الشبهة الثانية: النصوص الواردة في أنَّ الله لا يُسأل عن أفعاله تعالى

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ﴾ [الأنبياء: ٢٣].

وجه الدلالة: أنَّ الله تعالى أخبر أَنَّهُ لا يسال عن أفعاله، والتَّعْلِيلُ سؤالٌ لله بـ (لِمَ)؟ عن أفعاله وأحكامه؛ فيكون ممنوعًا بمقتضى الآية[(٣)].

وأجيب بأن السُّؤال المنفي عن أفعاله وأحكامه تعالى، المنهي عنه في الآية هو سؤال الاعتراض، وسؤال المحاسبة.

فالله تعالى لكمال حكمته لا تجد العقول في أفعاله ولا في أحكامه ما تعترض عليها، ولتفرُّده بالخلق والأمر لا يحاسبه أحدٌ على شيء من خلقه وأمره، بل هو المتفرد بمحاسبة الخلق أجمعين؛ فلا يسأل سؤال اعتراض؛ لكمال علمه وحكمته، ولا سؤال محاسبة؛ لتفرده بالخلق والملك والسلطان.

وفي تفرُّده بكمال الحكمة والعلم والقدرة والملك نفيٌ للألوهية عن غيره؛ لأن الذي يعترض على أفعاله ويحاسب عليها بحقٍ؛ لا يكون إلهًا معبودًا بحقٍّ[(٤)].

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى (١٣/٢٢٥)، شفاء العليل، ابن القيم (٢/٧٣١)، رفع الحاجب، التَّاج السبكي (٣/٣١٤).

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى (١٣/٢٢٦)، شفاء العليل، ابن القيم (٢/٧٣١).

(٣) الإحكام، ابن حزم (٨/٦٠٥).

(٤) ينظر: مجموع الفتاوى (١٣/٢٢٥).

وأما سؤال التعلم والاستبصار فمشروعٌ وغير منهي عنه، ولقد ثبتت مشروعيته في الشريعة قولا وإقرارًا، على وجهٍ يغني عن الاستدلال على إثباته.

وطلب الحكمة من سؤال التعلم الذي يقصد به تحقيق مراد الباري من أمره(١).

الشبهة الثالثة: دعوى لزوم استكمال الباري من تعليل أفعاله تعالى

وتلخيص هذه الشبهة: أنه يلزم من فِعْلِ من يَفْعلُ لعِلَّة أن يكون مستكملاً بها؛ لأنه لو لم يكن حصول العِلَّةِ أولى للفاعل من عدمه لم تكن عِلَّةً له، سواء رجعت تلك العِلَّةُ إلى الفاعل أو إلى غيره، والمستكملُ بغيره ناقصٌ بذاته، وذلك محالٌ على الله تعالى، وبالتالي لا يكون فعله وحكمه لعِلَّةٍ(٢).

وأجيب بما يلي:

١- إنَّ الحكمة الحاصلة له -سبحانه- من أفعاله وأحكامه كمالاتٌ اقتضاه كمالُ ذاته المقدَّسة، ودليلٌ على أنه ما زال ولا يزال قادرًا على فعل ما يريده متى ما أراد على الوجه الذي يريد.

٢- إنَّ الحكمة المتجددة التي وردت الأفعال لأجلها حصلت له بقدرته ومشيئته التي لا يحتاج فيها إلى غيره سبحانه، وبالتالي بطل أن يكون مستكملاً بغيره؛ بل كمالاته المتجددة بفعله ومشيئته وحكمته التي ليست غيرًا عنه، وإن وقف الشارع الحكيم تعالى حصولَ بعض حِكَمه على فعلِ غيره من خلقه، كما وقف بعض فرحه ورضاه بأعمال عباده الصالحة، وسخطه وغضبه بمعاصيهم.

٣- وقولهم: إنه يكون ناقصًا بذاته قبل حصول الحكمة غير لا زمٍ؛ لأن حصول الحكمة قبل وقتها لا تعتبر كمالاً، وما ليس بكمالٍ في وقت لا يعتبر عدمه فيه نقصًا، والشَّيْء إذا كان مترتِّبًا على الفعل امتنع حصوله قبل ذلك الفعل، فلا يكون عدمه قبله نقصًا، بل النقص حصول الشَّيْء قبل وقته، وعدمه في وقته(٣).

---

(١) ينظر: شفاء العليل، ابن القيم (٢/٧٣١)، ابن حزم، أبو زهرة (ص:٤٣٧)، نظرية المقاصد، الريسوني (ص:١٩٦).

(٢) ينظر: المحصول، الرازي (٥/١٣٢)، شرح المواقف (٨/٢٢٤).

(٣) ينظر: مجموع الفتاوى (٦/٢٤٢)، شفاء العليل (٢/٥٧٨)، الحكمة والتَّعْليل في أفعال الله تعالى، المدخلي (ص:٦٨).

وأجاب بعضهم عن هذه الشبهة بأن النقص يستلزم من التَّعْلِيل لو عادت الحكمة إلى الله تعالى، أما إذا قلنا بأن الحكمة ترجع إلى العباد، ولا يرجع إلى الله منها شيءٌ فلا يستلزم نقصًا؛ لأنَّ من يفعل لمصلحة غيره فهو جَوَادٌ كريمٌ محسن، ولا يوصف بالنقص(١).

والصحيح: أنه يرجع إلى الله تعالى من أفعاله وأحكامه حكمةٌ هي صفته سبحانه، وصفاته ليست غيرًا له، فإن حكمته قائمة به، وهو الحكيم الذي له الحكمة، فثبوت حكمته لا يستلزم استكماله بغيرٍ مُنْفَصِلٍ عنه، كما أنَّ كماله سبحانه بصفاته، وهو لم يستفدها من غيره، ولا يلزم من ذلك نقص في ذاته ولا استكمالٌ بغيره، فالكمال كلُّه منه وإليه(٢).

الشبهة الرابعة: دعوى تجويز العبث على الله من تعليل أفعاله تعالى

وتلخيص هذه الشبهة: أَنهم قالوا: إن الله تعالى قادرٌ على تحصيل الحكمة المفترضِ وقوعُ الفعل لأجلها ابتداءً من غير توسيط الفعل أو الحكم، وإذا جاز حصول الحكمة بدون الفعل والحكم، كان التوسل بالفعل إلى تحصيلها عبثًا، كمن من يقدر على بيع متاعه في بلد نفسه بعشرة، فذهابه إلى بلدة بعيدة لبيعها بتلك العشرة عناء وعبث(٣).

والجواب: أن الله تعالى حكيمٌ، لا يفعل شيئًا إلا لحكمةٍ، وتوسيطُه السَّبَب هنا لحكمةٍ، ولا يلزم من كون التوسيط عبثًا في حق المخلوق أن يكون عبثًا في حق الشَّارِع الحكيم(٤).

الشبهة الخامسة: شبهة لزوم التَّسَلْسُل(٥) من تعليل أفعاله تعالى

وتلخيص هذه الشبهة: أنَّ الله تعالى إذا فعل فعلاً أو شرع حكمًا لحكمة، فإنَّ هذه الحكمة الحاصلة من الفعل تحتاج إلى حكمة أخرى، والأخرى إلى أخرى، وهكذا، فإما أن ينتهي إلى

---

(١) ينظر: الكاشف عن المحصول، الأصفهاني (٢٩٩/٦)، نهاية الوصول، الصفيّ الهندي (٣٣١٩/٨).

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى (١٣٢/١٦)، شفاء العليل (٥٧٨/٢)، حاشية السيالكوتي مع شرح المواقف (٢٢٤/٨).

(٣) ينظر: نهاية الوصول، الهندي (٣٣٢٧/٨)، شرح المواقف (٢٢٥/٨).

(٤) ينظر: شفاء العليل (٥٩٥/٢)، تعليل الأحكام (ص:١٠١).

(٥) التسلسل هو: "توقف وجود الشيء على وجود أشياء مترتبةٍ غير متناهيةٍ". لقطة العجلان (ص:٨٤)، وينظر: التعريفات (ص:٥٧).

فعلٍ مقصودٍ لذاته لا غرضَ فيه، وهو مناقض لدعوى أن جميع أفعاله لحكمة، أو يتسلسل، وهو محالٌ[(١)].

وأجيب بما يلي:

١- إنَّ التَّسَلْسُل المحالَ هو التَّسَلْسُل في الحوادث الماضية أو في المؤثِّرات؛ وأما التَّسَلْسُل في الحوادث المستقبلية أو في الآثار فجائزٌ عند كلِّ من يقول بدوام نعيم الجنة، بل واجبٌ، ولا يلزم منه محالٌ، والتَّسَلْسُل المفترض من تعليل الأفعال تسلسلٌ في الحوادث المستقبلية والآثار؛ لأنه لا مانع إذا فعل الله تعال فعلا لحكمةٍ أن تكون تلك الحكمة محصِّلةً لحكمةٍ أخرى، والجديدةُ مقتضيةٌ لأخرى وهكذا، بحيث تكون كلُّ حكمة سببًا لحصول ما بعدها من الحِكَم المحبوبة لله تعالى، ويكون تسلسلها في الحصول في المستقبل، فلا يزال الباري سبحانه يحدث من الحِكَم ما يحبه ويجعله لما يحبه[(٢)].

٢- وكذلك يقال: إنَّ انتهاء الحِكَم المتسلسلة من بعض الأفعال المرادة لغيرها إلى حكمةٍ مقصودةٍ بذاته غير ممتنعٍ؛ لأنَّ المراد المحبوب تارة يكون مرادًا لنفسه، وتارة يكون مرادًا لغيره، والمراد لغيره لا بدَّ أن ينتهي إلى المراد لنفسه قطعًا للتسلسل، ولا يلزم من ذلك نفي الحكمة من ذلك الفعل[(٣)].

النوع الثاني: شبهات مستقاة من شواهد الواقع

وتلخيص هذه الشبهات: أنهم وجدوا أشياء في خلق الله وأمره لم يظهر لهم الحكمة فيها، فجعلوا عدم إدراكهم لعللها وحِكَمها دليلاً على خُلُوِّها عنها، ثمَّ عَمَّموا نفي الْحِكَمِ إلى بقية أفعاله وأحكامه.

فقد قالوا: أيُّ حكمةٍ في خلق الكفر، وإبليس، والشياطين، وخلق النار وخلود بعض أهلها فيها، وهكذا إلى آخر ما عدَّدوه...[(٤)].

---

(١) ينظر: شرح المواقف (٨/٢٢٦).

(٢) ينظر: منهاج السنة النبوية (١/١٤٦)، شفاء العليل (٢/٥٨٧)، تعليل الأحكام (ص:١٠١).

(٣) ينظر: مجموع الفتاوى (١٦/١٣٣)، شفاء العليل (٢/٥٨٧).

(٤) ينظر: المحصول، الرازي (١٩١)، شفاء العليل (٢/٦٠٠)، شرح المواقف (٨/٢٢٨).

وأجيب بأن هذه الأشياء التي ادُّعِي خُلُوُّها عن الْحِكَمِ متضمنةٌ لِحِكَمٍ مقصودة لله تعالى؛ لأنَّه حكيمٌ، ولا يخلو فعلٌ من أفعاله عن حكمةٍ، لكنَّ حكمة الله تعالى ليست كحكمة الخلق، قال ابن تيمية: "والله تعالى وإن كان خالقًا لكل شيءٍ، فإنه خلق الخير والشرَّ؛ لما له في ذلك من الحكمة باعتبارها كان فعله حسنًا مُتْقَنًا، كما قال: ﴿ ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ كُلَّ شَىْءٍ خَلَقَهُۥ ۖ وَبَدَأَ خَلْقَ ٱلْإِنسَٰنِ مِن طِينٍ ﴾ [السجدة: ٧]"[(١)].

ولقد تابع ابن القيم المسائل التي أوردوها، وبيَّن وجوه الحِكَمِ فيها من خلال أربعين وَجْهًا، ثمَّ فوَّض تفاصيل العلم فيها إلى الله تعالى[(٢)].

وغايةُ ما عندهم في هذه المسائل هو الإقرار بعدم إدراك الحِكَمِ المقصودة منها، وعدم العلم بها ليس علْمًا بالْعدم؛ وشأن الربِّ أعظم من أن يطَّلع عباده على تفاصيل حِكَمه في جميع أفعاله[(٣)].

القول الثاني: إثبات تعليل أفعال الله وأحكامه:

قالو: إن أفعال الله تعالى وأحكامه مُعَلَّلَةٌ بالْحِكَم والمصالح المقصودة للشارع الحكيم.

ذكر ابن تيمية أنَّ "هذا قول أكثر الناس من المسلمين وغير المسلمين، وقول طوائف من أصحاب أبي حنيفة والشافعي ومالك وأحمد وغيرهم، وقول طوائف من أهل الكلام من المعتزلة والكراميَّة والمرجئة وغيرهم، وقول أكثر أهل الحديث والتصوف وأهل التفسير، وقول أكثر قدماء الفلاسفة وكثير من متأخريهم"[(٤)].

أدلة القول الثاني:

استدل جمهورُ العلماء على إثبات تعليل أفعال الله وتعالى بأدلة كثيرة من النص والاستقراء وإجماع الأولين.

---

(١) منهاج السنة النبوية (١٤٢/٣).

(٢) ينظر: شفاء العليل (٢/٦٠٣-٧٣٢)، تعليل الأحكام، شلبي (ص:١٠٤).

(٣) شفاء العليل (٦٠٦/٢).

(٤) مجموع الفتاوى (٨٩/٨)، وينظر: كتاب التوحيد، أبو منصور الماتريدي (ص:٢٩٦).

الدليل الأول: النص الشرعي

استدلّ العلماء بجملة كبيرة من النصوص على تعليل أحكام الله وأفعاله، وهي متنوعة باعتبار دلالتها إلى ثلاثة أقسام(١):

١- النصوص الدالة على التَّعْلِيل بدلالة المطابقة(٢):

وذلك في الأحكام الجزئية التي نصَّ الشَّارِع على معانيها المفصلة، ومن ذلك ما جاء في القرآن الكريم: -

قال -في تعليل أصل العبادة-: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾[البقرة: ٢١].

وقال -في الوضوء-: ﴿ مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَـٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾[المائدة: ٦].

وقال -في الصلاة-: ﴿ وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكْرِىٓ ﴾ [طه: ١٤]، وقال: ﴿ ٱتْلُ مَآ أُوحِىَ إِلَيْكَ مِنَ ٱلْكِتَـٰبِ وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ ۖ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ ۗ وَلَذِكْرُ ٱللَّهِ أَكْبَرُ ۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ ﴾[العنكبوت: ٤٥].

وقال -في الزكاة-: ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا ﴾[التوبة: ١٠٣].

وقال -في الصيام-: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾[البقرة: ١٨٣].

وقال -في الحج-: ﴿ وَأَذِّن فِى ٱلنَّاسِ بِٱلْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِن كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ ﴿٢٧﴾ لِّيَشْهَدُوا۟ مَنَـٰفِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا۟ ٱسْمَ ٱللَّهِ فِىٓ أَيَّامٍ مَّعْلُومَـٰتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُم مِّنۢ بَهِيمَةِ ٱلْأَنْعَـٰمِ ﴾ [الحج: ٢٧ – ٢٨].

---

(١) ينظر: شفاء العليل، ابن القيم (٢/٥٣٧-٥٧٥)، الموافقات (٢/١٢-١٣).

(٢) دلالة المطابقة هي: دلالة اللفظ على تمام معناه الحقيقي أو المجازي، وسميت مطابقة للتطابق بين معنى اللفظ وبين الفهم الذي استفيد منه. ينظر: ضوابط المعرفة، الميداني (ص:٢٨)، حاشية العطّار على المحلي (١/٣١٢).

وقد وردت في السنة النبوية تعليلات كثيرة عن النَّبيِّ ﷺ، منها تعليله تحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها الوارد عن ابن عباس أنه قال: «نهى رسول الله ﷺ أن تزوج المرأة على العمة والخالة، قال: إنكن إذا فعلتن ذلك قطعتن أرحامكنَّ»(1).

٢- النصوص الدالة على التَّعْلِيل بدلالة التضمن(2):

وهي النصوص الواردة لتعليل الأمور التي يتضمن تعليلُها تعليل الأحكام، ومن ذلك تعليل الخلق في الأفعال وبعثة الأنبياء في الأحكام:

أ-قال في تعليل الخلق: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ [الذاريات: ٥٦]، وقال: ﴿ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْغَفُورُ ﴾ [الملك: ٢].

ب- وتعليل بعثة الأنبياء والرسل -عليهم السلام-: ﴿ رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ ۚ ﴾[النساء: ١٦٥]، وقال: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ﴾ [الأنبياء: ١٠٧].

٣- النصوص الدالة على التَّعْلِيل بدلالة الالتزام(3):

وهي النصوص الواردة بالصفات الإلهيَّة التي يلزم من إثباتها لله تعالى تعليل أفعاله وأحكامه،

---

(١) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب النكاح، باب ما يكره أن يجمع بينهن من النساء (٢/٢٢٤)، والترمذي في جامعه، تاب النكاح، بَاب ما جاء لا تنكحُ المرأة على عمَّتها ولا على خالتها (٣/٤٣٣)، وابن حبان في صحيحه، كتاب النكاح، باب حرمة المناكحة (٩/٤٢٦)، قال الترمذي: "حديث ابن عباس وأبي هريرة حديث حسن صحيح، والعمل على هذا عند عامة أهل العلم، لا نعلم بينهم اختلافًا". جامع الترمذي (٣/٤٣٣).

(٢) دلالة التضمن هي: دلالة اللفظ على جزء معناه الحقيقي أو المجازي، وسميت دلالة تضمن؛ لأن جزء المعنى قد فهم في ضمن فهم تمام المعنى. ينظر: ضوابط المعرفة (ص:٢٨)، حاشية العطار (١/٣١٢).

(٣) دلالة الالتزام هي: دلالة اللفظ على معنى خارج عن معناه الحقيقي أو المجازي، إلا أنه لازم له عقلا أو عرفًا، وسميت دلالة التزامٍ؛ لأن المعنى المستفاد لم يدل عليه اللفظ مباشرةً، ولكن معناه يلزم منه في العقل أو في العرف هذا المعنى المستفاد. ينظر: ضوابط المعرفة (ص:٢٩)، حاشية العطار (١/٣١٢).

كصفة الحكمة أو الرحمة أو الرأفة ونحوها، سواء ذُكِرَ مع الحكم أم لا.

ومنها قول تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [النساء: ١١]، والله عليم حكيمٌ، والحكيم لا يفعل إلا لمصلحة، ويلزم من ذلك أن أحكامه واقعة بحكَمٍ، ومنها قوله تعالى: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأعراف: ١٥٦]، فيلزم من اتصافه تعالى بالرحمة، وسعتها لكل شيء أن يكون أفعاله بمقتضى رحمته سبحانه.

قال العز ابن عبد السلام، إنَّ الله تعالى: "قد وصف نفسه بأنه لطيفٌ بعباده، وأنَّه بالناس رءوفٌ رحيمٌ، وتمنن عليهم بالرأفة والرَّحمة، وأخبر أنه يريد بهم اليسر ولا يريد بهم العسر، وأنه بهم بَرٌّ رحيم توَّابٌ حكيمٌ، وليس من آثار اللطف والرحمة واليسر والحكمة أن يُكلِّف عباده المشاقَّ بغير فائدةٍ عاجلةٍ أو آجلةٍ"[(١)].

الدليل الثاني: الإجماع

لقد حكى جملةٌ من العلماء وقوع الإجماع على تعليل أفعاله وأحكامه[(٢)]، وهو متجه؛ لانصرافه إلى إجماع السلف قبل حدوث خلاف منكري التَّعْلِيل، والمعلوم أنَّ الخلاف بعد الإجماع غير معتبر، قال ابن تيمية: "وشَرْع الأحكام للحِكَمِ مما اتفق عليه الفقهاء مع السلف"[(٣)].

الدليل الثالث: الاستقراء

لقد ذكر جملةٌ من المحقِّقين وقوعَ الاستقراء على تعليل أفعال الله وأحكامه، وهو صحيحٌ؛

---

(١) شجرة المعارف (ص:٣٠٠)، ينظر: المحصول (١٧٥/٥).

(٢) الإحكام، الآمدي (٣/ ٣٢٩، ٣٣٢، ٣٥٨)، الكاشف عن المحصول (٣٨٣/٦)، مختصر المنتهى، ابن الحاجب (١٠٨٣/٢)، شرح العضد على المختصر (٢٣٨/٢)، بيان المختصر (١٠٨/٣)، فواتح الرحموت (٣٥٤/٢)، حجة الله البالغة (٢٧/١)، نظرية المقاصد، الريسوني (ص:١٧٨).

(٣) مجموع الفتاوى (٤٨٥/٨)، أو يقال: بأنه إجماعُ الفقهاء وهو ظاهر حكاية كثير من العلماء، أو أنَّ منكري التَّعْليل رجعوا إلى الإقرار به بالتأويل في الفقه، وأما خلاف ابن حزم فيمكن أن يقال: إنه موافق على مبدأ التَّعْليل في الشريعة لإقراره بالعلل المنصوص عليها، أو يقال بأن خلاف الظاهرية غير معتبر في مثل هذه المسائل التي بان شذوذهم فيها.

بمعنى الاستدلال بحصول العلم مِنْ تتبُّع ما عُلم حِكَمُه وعِلَلُه على وجود الحِكَم فيما لم يمكن الاطلاع على عللها ومعانيها(١).

قال الشاطبي: "وإذا دلَّ الاستقراء على هذا، وكان في مثل هذه القضية مفيدًا للعلم، فنحن نقطع بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة"(٢).

القول الراجح:

الصحيح في هذه المسألة هو القول بتعليل جميع أفعال الله تعالى وأحكامه بحِكَمٍ مقصودة لله تعالى يرجع إليه منها ما هو صفة له تعالى من الحب والرضا والرحمة، وإلى عباده ما تتحقق به مصالحهم في الدنيا والآخرة؛ لأنّ الفعل بلا حكمة عبثٌ، والعبث محالٌ على الله تعالى بالنص والإجماع والمعقول(٣).

طرقُ التوفيق بين نفي التَّعْلِيل وإثباته في الفكر الأشعري

إنَّ الأشاعرة أعرضوا عن التَّعْلِيل في علم الكلام، وتَرَدَّدُوا فيه في علم أصول الفقه، ثمَّ انتهى أمرهم إلى قبوله بتأويلاتٍ في علم الفقه.

ولقد وصف ابن تيمية هذه الحالة منهم بقوله: "أما تعليل أفعاله وأحكامه بالحكمة، ففيه قولان مشهوران لأهل السنة، والنِّزَاع في كل مذهب من المذاهب الأربعة.

والغالب عليهم عند الكلام في الفقه وغيره التَّعْلِيلُ، وأما في الأصول: فمنهم من يصرح بالتَّعْلِيل، ومنهم من يأباه، وجمهور أهل السنة على إثبات الحكمة والتَّعْلِيل في أفعاله وأحكامه"(٤).

---

(١) ينظر: المقترح في المصطلح (ص:١٧٦)، التحقيق والبيان (١٦٤/٣)، الكاشف عن المحصول (٣٨١/٦)، الفروق، القرافي (١٠٨/٢)، نهاية السول (٧٩/٣)، التوضيح، الخليل الجندي (٧١/١)، البحر المحيط، حكاية عن إلكيا (١٢٦/٥)، حاشية ابن عابدين، حكاية عن صاحب الحلية (٤٤٧/١).

(٢) الموافقات (١٣/٢).

(٣) ينظر: منهاج السنة النبوية (٣١٣/٢)، شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار (٥١٤)، المحصول (١٧٣/٥)، تعليل الأحكام (١٠٨).

(٤) منهاج السنة النبوية (٤٥٥/١).

ولقد حاول جملة من أهل العلم توجيه هذا التردد الأشعري في مسألة التَّعْلِيل بين علم الكلام وغيره.

وأهم ما ذكر في ذلك خمسة توجيهاتٍ، وكُلُّهَا غير مستقيمةٍ؛ لكونها لا تَدُلُّ على التَّعْلِيل الصحيح في الشرع؛ إذ التَّعْلِيل الشرعي الصحيح هو: إثبات أن الله تعالى خلق جميع خلقه وشرع جميع أحكامه بحكمته ومشيئته، قاصدًا بها تحقيق ما يترتب عليها من الحكمة الناشئة من صفته القائمة بذاته المقدسة، يحدثها الله لنفسه بعلمه ومشيئته وقدرته متى شاء، وكيف شاء، ويعود إلى عباده منها ما يحقق لهم مصالحهم في الدنيا والآخرة.

و بيان هذه التوجيهات فيما يلي:

التوجيه الأول: نَفْيُ الْغَرَضِ وإِثْبَاتُ الْحِكَمِ والْمَصَالِحِ

قالوا: إنَّ التَّعْلِيل المنفي في علم الكلام هو التَّعْلِيل بالأغراض، والمثبت في الفقه هو التَّعْلِيل بالْحِكَم والمصالح التي تترتب على الأحكام دون أن يكون باعثة لله تعالى.

وهذا التفسير ذكره الرازي وغيره، وحكاه عنهم ابن تيمية، قال الشهرستاني(١): "نحن لا ننكر أن أفعال الله تعالى اشتملت على خير وتوجَّهت إلى صلاح، وأنه لم يخلق الخلق؛ لأجل الفساد، ولكنَّ الكلام: إنما وقع في أنَّ الحامل له على الفعل ما كان صلاحًا يَرْتَقِبُهُ، أو خيرًا يتوقعه، بل لا حاملَ له.

وفرقٌ بين لزوم الخير والصلاح لأوضاع الأفعال وبين حمل الخير والصلاح على وضع الأفعال...فإنَّ الأول فضيلة كالصفة اللازمة، والثاني فضيلة كالعِلَّة الحاملة"(٢).

ولقد ذكر الزَّرْكشيُّ في ذلك كَلاَمًا مُفَصَّلاً شَامِلاً، فقال: "اعلم أَنَّ مذهب أهل السنة: أنَّ

(١) هو: أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستاني الشافعي، الفقيه الأصولي المتكلم، له مؤلفات مفيدة منها، نهاية الإقدام في علم الكلام، الملل والنحل (ت:٥٤٨هـ). ينظر: طبقات السبكي (١٢٨/٦)، طبقات الإسنوي (ص:٢٤٩).

(٢) نهاية الإقدام (ص:٣٩٢-٣٩٣)، ينظر: المحصول (١٧٩/٥)، منهاج السنة النبوية (٤٦٤/٢،١/٣١٤)، حاشية السيالكوتي مع شرح المواقف (٢٢٤/٨).

أحكامه تعالى غير مُعَلَّلَةٍ، بمعنى: أنه لا يفعل شيئًا لغَرَضٍ، ولا يبعثه شَيْءٌ على فعل شَيْءٍ، بل هو الله تعالى قَادِرٌ على إيجاد المصلحة بدون أسبابها، وإعدام المضارِّ بدون دوافعها.

وقال الفقهاء الأحكام مُعَلَّلَةٌ، و لم يخالفوا أهل السنة، بل عنوا بالتَّعْلِيل: الحكمة.

وتَحَجَّرَ المعتزلةُ ومن وافقهم من الفقهاء واسعًا: فزعموا أنَّ تصرُّفَهُ -تعال- مُقَيَّدٌ بالحكمة مضيَّقٌ بوجه المصلحة، وفي كلام الحنفية ما يجنح إليه؛ ولهذا يتعيَّنُ الماء في إزالة النجاسة عندنا خِلاَفًا لهم، وكذا نبيذ التمر لا يتوضأ به خلافًا لهم.

والحقُّ أنَّ رعاية الحكمة لأفعال الله وأحكامه جائزٌ واقعٌ، و لم ينكره أحدٌ، وإنما أنكرت الأشعريَّةُ العِلَّة، والغرض، والتحسين العقلي، ورعاية الأصلح، والفرق بين هذه ورعاية الحكمة واضحٌ، ولخفاء الغرض وقع الخبط.

وإذا أردت معرفة الحكمة في أَمْرٍ كَوْني أو دِينِيٍّ أو شَرْعِيٍّ فانْظُر إلى ما يترتَّبُ عليه من الغايات في جزئيَّات الكونيَّات والدينيَّات متعرِّفًا بها من النَّقْل الصَّحيح، نحو قوله تعالى: ﴿لِنُرِيَهُۥ مِنۡ ءَايَٰتِنَآۚ﴾[الإسراء: ١] في حكمة الإسراء، وبملاحظة هذا القانون يتَّضِحُ كثيرٌ من الإشكال، ويُطَّلَعُ على لُطْفِ ذي الجلال"[(١)].

والمحظور عند الأشاعرة في التَّعْلِيل بناء على هذا التوجيه شيئان:

المحظور الأول: لفظ الغرض: وذلك لأنه لَفْظٌ محدث لم يرد به نص، ولا أطلقه أحد من السلف على الحكمة الإلهية الثابتة لله تعالى، زيادة على أنَّ المعنى العرفي للفظ الغرض يوهم النقص في حَقِّهِ تعالى.

قال ابن تيمية: "وأما لفظ الغرض فالمعتزلة تصرِّح به.. وأما الفقهاء ونحوهم، فهذا اللفظ يشعر عندهم بنوع من النقص، إما ظلم وإما حاجة؛ فإن كثيرًا من الناس إذا قال: فلان له غرض في هذا، أو فعل هذا لغرضه، أرادوا أنه فعله لهواه ومراده المذموم، والله منزَّهٌ عن ذلك، فعبَّر أهل السُّنة بلفظ الحكمة والرحمة، والإرادة، ونحو ذلك مما جاء به النص"[(٢)].

المحظور الثاني: معنى الغرض: إذ معناه: ما فعل الفاعل المختار لأجله، فهذا المعنى عندهم

(١) البحر المحيط (١٢٤/٥).

(٢) منهاج السنة النبوية (٤٥٥/١).

محظورٌ؛ لأنَّه يقتضي أنَّ الحكمة هي الباعثة للشَّارع على شرع الحكم؛ وذلك يستلزم الاستكمال من النقص عندهم: كما سبق توضيحه.

ولا يلزم من نفيه في رأيهم العبث لما يلي:

الأول: إنَّ الله تعالى يَعْلَمُ ترتُّبُ الحِكَمة على الفعل، فيكفي علمه تعالى بها عن القول بأنه فعل لأجلها[1].

ورُدَّ بأنه يلزم منه أن يكون جميع العلماء حكماء، والصحيح أن حقيقة العلم مخالف للحكمة، فلا يقوم العلم مقام الحكمة.

الثاني: إنَّ الغرض يطلب في فعل مَنْ شأْنُه الفعلُ لأجل ما يترتب عليه، وأما الباري فجميع الأمور متساوية بالنسبة إليه؛ فلا يلزم من عدم فعله لأجل الحكمة عَبَثٌ.

ورُدَّ بأن التفسير الصحيح للغرض: هو ما فعل الفاعل المختار لأجله؛ وعليه يلزم من الفعل بلا قصد الحِكْمَةِ منه عبثٌ، ولأنه لا يتساوى جميع الأمور بالنسبة لله تعالى؛ بدليل نهيه عن الشرك والفحشاء والمنكر، وعدم رضاه بها.

الثالث: لأنه يصير عَبَثًا لو لم تترتب عليه مصالح، أما مع ترتُّبها عليه، فلا يكون عبثًا[2].

وينتج من هذا التوجيه: أنَّ المصالح المترتبة على أفعاله وأحكامه اتِّفَاقِيَّةٌ غير مقصودة له تعالى منها، وإنما حصلت مقترنة بها غير مطلوبة بها.

فالنظافة المترتبة على الطهارات الشرعية مَثَلا مقترنةٌ بها اقترانًا عاديًّا دون أن يكون الشَّارِعُ قَاصدًا تحصيلَها من شرْع تلك الطَّهارات، وهَلُمَّ جَرًّا.

وهذا خطأ بلا شَكٍّ، وليس لهذا التفسير قيمة مقبولة؛ إذ حصول الفوائد الاتفاقية لا يُعَدُّ كَمَالاً في عُرف العباد في تصرفاتهم فَضْلاً أن يكون كَمَالاً في أفعال أحكم الحاكمين، وذلك لما يلي:

١- إن الفوائد الاتفاقية غير المقصودة لا يستحق صاحبُها عليها مَدْحًا؛ لكونها غير مرادة له

---

(١) ينظر: طالع البشرى على العقيدة الصغرى، المارغني الأشعري (ص:٩٧-٩٨).

(٢) ينظر: حاشية العطار على جمع الجوامع (٢/٢٧٤).

من الفعل، وذلك مُخَالِفٌ لامتنان الله تعالى بها على عباده[١].

٢- إنها في حُكْمِ العبث؛ لأنها وإن وقع الانتفاع بها إلا أنها تشترك مع أفعال غير العقلاء في انتفاء قصد تحصيل المصلحة بها[٢].

٣- إنَّ هذا الفوائد ما دام ليست مقصودة للشارع فلا يجوزُ تعليل أحكامه بها؛ إذْ لا يجوزُ تعليل تَصرُّف أَحَدٍ بما عُلِمَ أنه لم يقصده، وهو مُخَالِفٌ للواقع، ومُنَافٍ لتمسكهم بها في تعليل الأحكام الشرعية.

التوجيه الثاني: نَفْيُ الوجوبِ وإثباتُ الجواز

قالوا: إن المنفي في علم الكلام هو وجوبُ التَّعْلِيل العقليُّ، والمثبت في الفقه هو الجواز، ولا منافاة بين نفي الوجوب وإثبات الجواز.

لكنَّ نفي الوجوب في هذه المسألة من القضايا المجملة المحتاجة إلى تفصيلٍ، خلاصتُه أنَّ الوجوب يقصد به ما يلي:

المعنى الأول: ما أوجبه الله تعالى على نفسه المقدسة، أو حرَّمه عليها باختياره ومشيئته، فهذا هو الوجوب الشَّرعي الثابت بالوحي، والقول به متعين.

قال ابن تيمية: "من قال من أهل السنة بالوجوب قال: إنه كتب على نفسه الرَّحمة، وحرم الظلم على نفسه، لا أن العبد نفسه مستحق على الله شيئًا..."[٣].

وقال البيجوري[٤]: "والمنفي إنما هو الوجوب المستفاد من العقل، وأما الوجوب المستفاد من الشرع فهو ثابت، لا منفي.... فالثواب مَثَلاً جائزٌ في حقِّه تعالى عقلا، لكنه واجبٌ شَرْعًا؛ لأنه قد ورد الوعد به في الكتاب والسنة"[٥].

---

(١) شفاء العليل (٦١٢/٢).

(٢) شفاء العليل (٥٨٤/٢).

(٣) اقتضاء الصراط المستقيم (٣١٠/٢).

(٤) هو: إبراهيم بن محمد بن أحمد الباجوري الشافعي، الفقيه المتكلم، له مؤلفات عديدة منها، التحفة الخيرية على الفوائد الشنشورية، تحفة المريد على جوهرة التوحيد (ت:١٢٧٧هـ). ينظر: الأعلام (٧١/١)، معجم المؤلفين (٨٤/١).

(٥) حاشية البيجوري على شرح السنوسي (ص:٤١).

المعنى الثاني: الوجوب الذي يقتضي استحقاق الذَّم بالفعل أو التَّرْك، أو الذي يقتضي أن العبد نفسه مستحق على الله شيئًا، أو الذي يقتضي سلب اختياره ومشيئته عن أفعاله تعالى.

فالوجوب بهذا المعنى لا يقول به أحدٌ، لا المعتزلة ولا غيرهم، وإنما فهم بعضُهم -خطأ- أن المعتزلة يقولون به، وليس الأمر كذلك.

المعنى الثالث: لزوم حكمته البالغة لجميع أفعاله وأحكامه سبحانه، وعدم انفكاكها عنها بدلالة العقل والشَّرع معًا، بحيث يمتنع ورود أفعاله خالية عن حكمته البالغة، كما يمتنع ورودها بخلاف أوضاعها المقدرة تفضُّلاً منه تعالى وإحسانًا بعباده.

فهذا هو مقصود المعتزلة بالوجوب؛ لأنَّ الله تعالى متَّصفٌ بالحكمة البالغة، ويمتنع وصفه بضدِّها كما يجب وصفه بالعلم؛ لأنَّ نقيضه -وهو الجهل- ممتنعٌ، وليس معناه أنَّ غيره تعالى يُوجب عليه شيئًا[1].

وإذا فُسِّر الوجوب بهذا المعنى أو بمعنى إيجاب الله تعالى على نفسه مراعاةَ الحكمة في أحكامه وأفعاله بعيدًا عمَّا أقحمه المعتزلة فيه من شريعة التعديل، فلا يكون فيه محظورٌ؛ ولذلك

---

(١) ينظر: البحر المحيط (١٢٤/٥)، العلم الشامخ، المقبلي (ص: ٢٣٠)، وبناء على هذا التفسير للوجوب، فهل ينتفي الخطأ عن مذهب المعتزلة في مسألة التَّعْليل، أو لا ؟.

فالجواب: أن المعتزلة – وإن أجادوا في إثبات الحكمة لله تعالى في جميع أفعاله وأحكامه، وأنها ملازمة لها إلا أنهم أخطؤوا من عدّة نواحي: ١- أنهم وضعوا لله تعالى شريعة التعديل والتجويز، فأوجبوا عليه أمورًا، وحرموا عليه أخرى؛ بناء على أصولهم الفاسدة، ٢- حصروا حكمته في المصالح المخلوقة العائدة على عباده، ولم يثبتوا حكمته التي هي صفته القائمة بنفسه المقدسة سبحانه وتعالى، ٣- وزعموا أنه لا يجوز أن يتعلق حِكَمُه بفعلٍ إلا إذا كان متضمّنًا لحكمة في ذاته، وحصروا الحكمة في الفعل فقط، مع قيام الدليل على أنّ الحكمة:

- قد تنشأ من الفعل المأمور به تارة كالصِّدق، والعفة، والإحسان والعدل.
- ومن الأمر تارة كالتجرُّد في الإحرام، والتطهّر بالتراب، والسعي بين الصفا والمروة، ورمي الجمار.
- ومنهما تارة كالصلاة، والحج، وإقامة الحدود، وهو الغالب في الأحكام الشرعية.
- ومن العزم المجرَّد تارة كأمر الله تعالى خليله إبراهيم بذبح ولده، وأمره نبيَّه ﷺ ليلة الإسراء بخمسين صلاة[1].

وهذا هو التوجيه الصَّحيح للوجوب عند المعتزلة، وليس كما توهَّمه بعض الأشاعرة عنهم. ينظر: مفتاح دار السعادة (١٠١١/٢-١٠١٤).

قال الشيخ عبد الرزاق عفيفي: "الحقُّ أن من كمال الله وجوب مراعاته الحكمة في فعله وشرعه؛ فذلك مقتضى كماله وموجب عدله وإحسانه، وإن قيل: ذلك واجبٌ عليه؛ فهو -سبحانه- الذي أوجبه على نفسه؛ رحمةً منه بعباده، كتب ربكم على نفسه الرَّحمة"(١).

والأشاعرة ينفون جميع معاني الوجوب(٢)، وبعضهم ينفي جواز التَّعْلِيلِ -أيضًا- كالرَّازي في بعض كتبه كالمحصل، والتَّاج السبكي(٣).

لكن نفي وجوب التَّعْلِيلِ بهذا المعنى الثالث غير مستقيم؛ لأنه يترتَّب عليه القول بجواز خُلُوِّ أفعاله تعالى عن الحكمة، وذلك مخالفٌ لاتصافه بالحكمة البالغة، وتجويز للعبث عليه تعالى، وذلك باطلٌ بالاتِّفاق.

وكذلك نفي جواز التَّعْلِيل غير مستقيم لمنافاته قاعدة عدم وجوب شيءٍ على الله تعالى؛ إذ يلزم من نفي جواز التَّعْلِيل وجوب ترك التَّعْلِيل، وذلك مخالفٌ لمرادهم من نفي الوجوب عليه تعالى(٤).

وليعلم أنَّ هذا النفي للوجوب والجواز عندهم مُوَجَّهٌ إلى أن يكون الله تعالى فَعَلَ أو شَرَعَ لأجل الحكمة والمعنى، وأما ترتب المصلحة على أفعاله فثابت عندهم غير منفي، فيكون هذا التفسير مُكَمِّلاً للتفسير الأول.

قال ابن تيمية: "قيل: إنهم أنكروا أن يكون الله يفعل لجلب منفعة لعباده أو دفع مضرة، وهم لا يقولون: إنه لا يفعلُ مَصْلَحةً مَا، فإن هذا مُكابَرةٌ، بل يقولون: إنَّ ذلك ليس بواجبٍ عليه وليس بلازمٍ وُقوعُه منه، ويقولون: إنه لا يفعلُ شيئًا؛ لأجل شَيْءٍ ولا بِشَيْءٍ، وإنما اقترن هذا بهذا؛ لإرادته لكليهما، فهو يفعلُ أحدهما مع صاحبه، لا بِهِ، ولا لأَجْلِهِ، والاقتران بينهما مما جَرَّتْ به عادتُه، لا لكون أحدهما للآخر، ولا حكمة له"(٥).

---

(١) تعليقاته على إحكام الآمدي (٣/٣٦٨).
(٢) حاشية الأزميري (٢/٣٠٠-٣٠١)، الحكمة والتَّعْليل في أفعال الله تعالى (ص:١٠٧).
(٣) ينظر: المحصل (ص:٢٠٥)، الإبهاج في شرح المنهاج (٦/٢٣٤٧)، حاشية الأزميري (٣٠١).
(٤) حاشية الأزميري (٢/٣٠١).
(٥) منهاج السنة النبوية (١/٤٦٤).

التوجيه الثالث: نَفْيُ التَّعْلِيل الفلسفي وإثباتُ التَّعْلِيل بالحكمة

قالوا: إن المنفي في علم الكلام هو التَّعْلِيل الفلسفي، والمثبت في الفقه هو التَّعْلِيل بالحكم والمصالح.

والعِلَّة العقلية هي موضوع التَّعْلِيل الفلسفي، وهي: التي يوجب الشَّيْء بنفسه، كالكسر بالنسبة للانكسار، والحركة بالنسبة للمتحرِّك[1].

وهذا التوجيه ذكره الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي، وجعلُه طريقة الجمع بين النفي والإثبات الأشعري لتعليل أفعال الله تعالى.

لكنَّ التَّعْلِيل الفلسفيَّ لا إخالُ يقول به أحدٌ من علماء الشريعة حتى يحتاج إلى نفيه، ويدل على أنه غير مقصود بالنفي عند الأشاعرة- الأَدِلَّة التي استدلوا بها في نفي التَّعْلِيل، فليس فيها ما يشير إلى نفي التَّعْلِيل الفلسفي، لكونه مَنْفِيًّا بداهةً عند جميع طوائف المسلمين[2].

التوجيه الرابع: نَفْيُ تعليل جميع الأفعال والأحكام وإثباتُ تعليل البعض

قالوا: إنَّ المنفي في علم الكلام هو تعميم التَّعْلِيل، والمثبت في الفقه هو تعليل بعض أفعاله وأحكامه.

ويفهم من كلام بعضهم أن البعض غير المُعَلَّل في الأفعال فقط، ومنهم من يجعله مطلقًا دون تقييد بالأفعال، فيكون مُبْهمًا في الأفعال والأحكام.

قال الأصفهاني[3] -شارح المحصول-: "واعلم أَنَّا نَدَّعِي شَرْعيَّة الأحكام لمصالح العباد، ولا نَدَّعِي أن جميع أفعال الله لمصالح العباد.. وندَّعي إجماع الأمة على ذلك"[4].

---

(١) ينظر: البحر المحيط (١١٤/٥).

(٢) ينظر: ضوابط المصلحة (ص:٩٦).

(٣) هو: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمود بن محمد بن عبَّاد القاضي العجلي الأصبهاني الشافعي، الفقيه الأصولي المتكلم النَّظَّار، من مؤلفاته: شرح محصول الرازي، وكتاب القواعد (ت:٦٨٨هـ). ينظر: طبقات ابن السبكي (١٠٠/٨)، طبقات الإسنوي (ص:٥٣).

(٤) الكاشف عن المحصول (٣٨٣/٦).

وقال التفتازاني: "والحق أن تعليل بعض الأفعال، سيَّما شرعية الأحكام بالحكم والمصالح ظاهرٌ كإيجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما أشبه ذلك.. وأما تعميم ذلك بأن لا يخلو فعل من أفعاله عن غرض فمحل بحث"(١).

وقال ابن عرفة: "التَّعْلِيل-كثيرًا- ما يَردُ في القرآن، فأمَّا تعليل أفعال الله تعالى فلا يجوز، وإنما الجائز تعليلُ أحكامه، وهذا من باب الحكم بالتَّعْلِيل، فهو راجعٌ إلى ربط الأسباب بمسبباتها"(٢).

لكن هذا التوجيه: وهو نفي تعميم التَّعْلِيل غير صحيح؛ لأنَّ تجويزَ خُلُوّ هذا البعض عن الحكمة يلزم منه ما يلزم من نفي التَّعْلِيل عن جميعها، وهو تجويز العبث على الله تعالى فيه، وذلك باطلٌ.

ثم ليعلم أنَّ التفرقة بين أفعاله وأحكامه غير صحيحةٍ؛ لأنَّ المقصود بالأحكام هنا: ما شرعه تعالى لعباده من وجوب وتحريم ونحوه، وما جرى مجراه، وشَرْعُ ذلك فعلٌ من أفعاله؛ إذْ هو طلبُه وتخييرُه ووضعُه.

وما جرى من عادة العلماء في هذه المسألة من ذكر الأحكام بعد الأفعال هو من باب عطف الخاص على العام، وذلك لا يقتضي إثبات الحكمة في الخاص، ونفيها عن العام أو جعل الحكمة فيه محل بحث ونظر، قال الأصفهاني: "أدرجوا تحت الأفعالِ أحكامَ الله تعالى، وسائر أفعاله"(٣).

وسبب التفرقة عندهم بين ما اقتضاه الله من خلقه اقتضاء تكليفٍ (الأحكام الشرعية) فيستلزم المصلحة، وما اقتضاه منهم اقتضاء تقدير وتكوين (الأحكام القدرية)، كتقدير الآلام والمعاصي فلا يستلزم المصلحة-: هو أن الْحِكَم والمصالح قد تخفى في الثاني خفاءً شديدًا بخلاف الأول مما حمل بعضهم على اعتقاد أو تجويز عدم كونه للمصلحة والحكمة.

لكن هذا الالتزام مردودٌ؛ لأنَّه تعالى متصف بالحكمة، ولا يلزم من عدم ظهور الحكمة في بعض أفعاله عدم وجودها فيه.

---

(١) شرح المقاصد (١٥٦/٢-١٥٧)، ينظر: رفع الحاجب، التَّاج السبكي (٣١٤/٣)، البحر المحيط (١٢٢/٥)، الدرر اللوامع، الكوراني (٣/ ٢٢٧)، حاشية الأزميري (٣٠١/٢).

(٢) درر المعرفة (١١٥/١).

(٣) الكاشف عن المحصول (٣٣٢/٦).

التوجيه الخامس: نفي التَّعْلِيل عن أفعال الله وإثباته لأفعال العباد

قالو: إنَّ المنفي في علم الكلام نفي تعليل تصرفات الله تعالى بالعلل الباعثة، والمثبت في الفقه تعليل أفعال العباد بها، ولقد أشار إليه في المراقي:

وَوَصْفُهَا بالْبَعْثِ ما اسْتُبِينَا   مِنْهُ سِوَى بَعْثِ الْمُكَلَّفِينَا[١]

وهذا هو التوجيه الذي استقر عليه رأي تقي الدين السبكي بعد النظر والتأمل، وحكاه عنه ابنه التاج، واستحسنه، فقال -في تقرير مفيد يحسن إيراده بعبارته-: "المشتهر عن المتكلمين أنَّ أحكام الله تعالى لا تعلَّلُ، واشتهر عن الفقهاء التَّعْلِيل، وأنَّ العلة: بمعنى الباعث، وتَوَهَّمَ كثيرٌ منهم منها أنها باعثة للشَّرْع على الحكم، كما هو مذهبٌ قد بَيَنَّا بطلانه، فيتناقض كلام الفقهاء وكلام المتكلمين.

وما زال الشيخ الإمام الوالد والدي -أطال الله عمره- يستشكل الجمع بين كلاميهما إلى أن جاء ببديع من القول، فقال -في مختصر لطيف، كتبه على هذا السؤال، وسماه (ورد العلل في فهم العلل)-: لا تناقض بين الكلامين؛ لأن المراد أن العلة باعثةٌ على فعل المكلف.

مثاله: حفظ النفوس، فإنه علة باعثة على القصاص الذي هو المكلف المحكوم به من جهة الشرع.

فحكم الشرع لا علة له، ولا باعث عليه؛ لأنه قادرٌ أن يحفظ النفوس بدون ذلك، وإنما تعلَّق أمرُه:

- بحفظ النفوس وهو مقصود في نفسه.
- وبالقصاص لكونه وسيلة إليه.

فكلا المقصد والوسيلة مقصود للشارع، وأجرى الله تعالى العادة: أن القصاص سبب للحفظ، فإذا فعل المكلَّفُ من السلطان والقاضي وولي الدم القصاص، وانقاد إليه القاتل امتثالا لأمر الله به، ووسيلة إلى حفظ النفوس كان لهم أجران: أجر على القصاص وأجر على حفظ النفوس وكلاهما مأمور به من جهة الله تعالى:

---

(١) مراقي السعود مع شرح الناظم (٨٢/٢).

أحدهما: بقوله: ﴿كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَى ﴾ [البقرة: ١٧٨].

والثاني: إما بالاستنباط وأما بالإيماء في قوله: ﴿ وَلَكُمۡ فِي ٱلۡقِصَاصِ حَيَوٰةٞ ﴾[البقرة: ١٧٩]. وهكذا يستعمل ذلك في جميع الشريعة.

ومن هنا يتبين أنَّ كلَّ حكم معقول المعنى فللشارع فيه مقصودان:

أحدهما: ذلك المعنى.

والثاني: الفعل الذي هو طريق إليه.

وأُمِرَ المكلف أن يفعل ذلك الفعل قاصدًا به ذلك المعنى، فالمعنى باعثٌ له، لا للشارع...

فانظر هذه الفائدة الجليلة، واستعمل في كلِّ مسألة ترد عليك هذا الطريق، وميز بين المراتب الثلاث:

- وهي حكم الله بالقصاص.
- ونفس القصاص.
- وحفظ النفوس. وهو باعث على الثاني لا على الأول، وكذا حفظ المال بالقطع في السرقة، وحفظ العقل باجتناب المسكر، فشد يديك بهذا الجواب"[١].

إنَّ هذا التقرير الدقيق من التّاج السبكي مع فوائده خارجٌ عن محل النِّزَاع؛ لأنَّ الكلام في تعليل أفعال الله تعالى وأحكامه بين النفي والإثبات، لا في أفعال المكلَّفين، فتوجيهه زيادةٌ في إنكار تعليل أفعال الباري وأحكامه تعالى، وخروجٌ بالمسألة عن موردها.

ولذلك قال فيه العلامة حسن العطار: "هذا أمرٌ مخترعٌ لوالد المصنِّف، لا معنى له؛ لأنَّ البعث للحاكم على شرع الحكم، أي إظهار تعلقه بأفعال المكلفين، لا للمكلف"[٢].

وقد سبقه الكوراني إلى التنبيه على أنه "كلام مخترع لم يسبقه أحدٌ إليه"[٣].

---

(١) الإبهاج في شرح المنهاج (٦/٢٢٨٧-٢٢٨٩).

(٢) حاشية العطار على جمع الجوامع (٢/٢٧٥).

(٣) الدرر اللوامع (٣/٢٢٧).

وكون هذا التوجيه مُخْتَرعًا غير مسبوقٍ إليه لا يَضُرُّ، لو صَحَّ في نفسه، لكنه غير مُتَّجِهٍ؛ لأنه يعتبر إِضْرابًا عن مَحَلِّ النِّزَاع إلى غيره.

والأشاعرة قد يُركِّبُونَ بعض هذه التوجيهات على بعضٍ لتقييد رأيهم المختار في قضية التَّعْلِيل، فينفون وجوب التَّعْلِيل والغَرْض مَعًا؛ لتقرير أن التَّعْلِيل الصحيح هو جوازه مع كون المصلحة غير مقصودة، ولا باعثة لله تعالى على الفعل(١).

وفي الأخير: يجب أن يُعْلَمَ أن هذه التوجيهات كُلَّهَا لا تَدُلُّ على التَّعْلِيل الشرعي الصَّحيح -كما سبقت الإشارة إليه-.

وأقرب طريقٍ للتوجيه هو: اعتبار هذا التعارض بين الإثبات والنفي- مِمَّا جانبَ فيه الأشاعرة الصَّوابَ، حصل لهم ذلك نتيجةَ التزامهم ما لا يلزم من توهُّمَاتٍ كَلاميَّةٍ في المناظرات أورثتهم اعتقادَ لزوم النقص لله تعالى من تعليل أفعاله وأحكامه.

ولقد تناول ابن عاشور هذه الحقيقة، وبَيَّن مثار الغلط الأشعري فيها، فقال: "ويترجَّحُ عندي أن هاته المسألة اقتضاها طَرْدُ الأصول في المناظرة، فإنَّ الأشاعرة لما أنكروا وُجوبَ فِعْلِ الصلاح والأصلح.

أَوْرَدَ عليهم المعتزلة -أو قَدَّرُوا هم في أنفسهم أن يورد عليهم- أن الله تعالى لا يفعل شيئًا إلا لِغَرَضٍ وحِكْمَةٍ ولا تكون الأغراضُ إلا المصالح.

فالتزموا أن أفعال الله تعالى لا تناطُ بالأغراض ولا يُعَبَّرُ عنها بالْعِلَلِ ويُنْبِيء عن هذا أنهم لما ذكروا هذه المسألة ذكروا في أدلتهم الإحسان للغير ورعي المصلحة.

وهنالك سببٌ آخر لفرض المسألة: وهو التَّنَزُّهُ عن وصف أفعال الله تعالى بما يوهم المنفعة له أو لغيره وكلاهما باطلٌ لأنه لا ينتفع بأفعاله ولأن الغير قد لا يكون فعل الله بالنسبة إليه منفعة"(٢).

ولقد أجاد في التَّخَلُّصِ من ذلك بعضُ الباحثين بقوله: "الذي يحسم القول في هذه المسألة، ليست هذه المحاولات للتوفيق بين الآراء، بل نصوص الكتاب، والسنة، وآثار الصحابة الدالة

---

(١) ينظر: رأي ابن عرفة مثالا في ذلك من كتاب: درر المعرفة من تفسير الإمام ابن عرفة، جمعها نزار حمَّادي (١/١١٥).

(٢) التحرير والتنوير (١/٣٨٠-٣٨١).

-بشَكْلٍ لا يَقْبَلُ نِقَاشًا- على أنَّ الشريعة مُعَلَّلَةٌ، وكذلك تُقُولُ العلماء التي دلَّت على أن الأحكام لا تخلو من عِلَلٍ إجماعًا"[١].

الفرع الثاني: اختلاف العلماء في التَّعْلِيل الأصولي

اتفق العلماء من القائلين بالقياس ونُفَاتِه على القول بتعليل الأحكام التي وردت النصوص بعللها[٢]، واختلفوا بعد ذلك في تعليل الأحكام بالعلل المستنبطة على قولين:

القول الأول: إنكار التَّعْلِيل ومعقولية الشَّريعة الإسلامية في غير المنصوص على علَّته:

وهذا رأي الظاهرية، والنظام من المعتزلة.

رأي الظاهرية[٣]:

(١) مقاصد الشريعة عند إمام الحرمين (ص:١١٩)، ينظر: نظرية المقاصد، الريسوني (ص:١٧٧).

(٢) ينظر: الإحكام، ابن حزم (٦٠٦/٨)، الحكم الشرعي بين النقل والعقل، الغرياني (ص:٢٨٨).

(٣) خلاصة رأي الظاهرية: لقد ذكر ابن حزمٍ ثلاثة مصطلحات، وحاول بيان رأي الظاهرية في قضية التَّعْليل من خلال دراستها:

الأول: مصطلح العِلَّة: والعِلَّة عنده: هو "اسم لكل صفة توجب أمر ما إيجابًا ضروريا"، وهذا تعريفٌ للعِلَّة العقلية، وهي الحقيقية التي لا تفارق المعلول البتة.

والعلل بهذا المعنى منفية عن جميع أفعال الله تعالى أحكامه؛ لأنّها لا تكون إلا في مضطرٍّ،، ولا ينفرد ابن حزم بنفيه بل هو مذهب سائر العلماء.

الثاني: مصطلح السَّبَب: والسَّبَب: هو كل أمرٍ فَعَلَ المختارُ فعلا من أجله لو شاء لم يفعله. كغضبٍ أدى إلى انتصار، فالغضب سبب الانتصار ولو شاء المنتصر ألا ينتصر لم ينتصر وليس السَّبَب موجبا للشيء المسبب منه ضرورة وهو قيل الفعل المتسبب منه ولا بد.

والسَّبَب عنده مرادف للعلة القياسية عند الجمهور، وخلاصة رأيه فيه موضحة في ما يلي:

١- قبولُه إلا أنَّه لا يجوز إعماله عن طريق القياس ونحوه، ولو أمكن ذلك، وفي ذلك يقول: "ولسنا ننكر وجود أسباب لبعض أحكام الشريعة، بل نثبتها ونقول بها، لكنا نقول: إنها لا تكون أسبابًا إلا حيث جعلها الله تعالى أسبابًا، ولا يحل أن يتعدَّى بها المواضع التي نص فيها على أنها أسبابٌ لما جعلت أسبابًا له".

٢- لا يسمَّى عِلَّة لأنَّ لفظ العِلَّة لم يرد به نصٌّ، ولأنَّ العِلَّة عنده لا تكون إلا في مضطر.

الثالث: مصطلح الغرض وهو: الأمر الذي يجري إليه مفاعلٌ ويقصده ويفعله.

←

ولقد لَخَّص الشَّاطبي رأي الظاهرية وأشار إلى مأخذهم بأنهم يقولون: "إنَّ مقصد الشَّارِع غائبٌ عنَّا حتى يأتينا ما يُعَرِّفُنَا به، وليس ذلك إلا بالتصريح الكلامي مُجَرَّدًا عن تتبع المعاني التي يقتضيها الاستقراء ولا تقتضيها الألفاظ بوضعها اللغوي:

- إما مع القول بأن التكاليف لم يراع فيها مصالح العباد على حالٍ.
- وإما مع القول بمنع وجوب مراعاة المصالح، وإن وقعت في بعضٍ فوجهُها غير معروف لنا على التمام، أو غير معروفٍ ألبتَّة، ويبالغ في هذا حتى يمنع القول بالقياس، ويُؤَكِّدُهُ ما جاء في ذم الرأي والقياس.

وحاصل هذا الوجه الحمل على الظاهر مُطْلَقًا، وهو رأي الظاهرية الذين يحصرون مظانَّ العلم بمقاصد الشَّارِع في الظواهر والنصوص"[(١)].

دليل الظاهرية:

وأمَّا دليلهم:

فقد استدل لهم ابن حزم على أنَّ الشريعة غير مُعَلَّلَةٍ إلا ما ورد نَصٌّ من الكتاب والسنة على علته بما يلي:

١- إن التَّعْلِيل قَوْلٌ على الله تعالى بغير دَلِيلٍ من الكتاب والسنة، فيكون قولا على الله بلا عِلْمٍ، وذلك مَنْهِيٌّ عنه[(٢)].

←

وهو بعد الفعل ضرورة، فالغرض من الانتصار إطفاء الغضب وإزالته، وإزالة الشَّيْء هي شيء غير وجوده، وإزالة الغضب غير الغضب، والغضب هو السَّبَب في الانتصار، وإزالة الغضب هو الغرض في الانتصار.

والغرض عنده مرادف للحكمة المترتبة على مشروعية الحكم وامتثاله، وخلاصة رأيه فيه: أنه منحصرٌ فيما ورد فيه النص، وظهر فيه، وهو نوعان:

١- أن يعتبر به المعتبرون، وهذا غرض دنيوي عائد إلى العباد.

٢- أن يدخل الجنة من شاء إدخاله فيها، وأن يدخل النار من شاء إدخاله فيها، وهو غرض أخروي.

ينظر: الإحكام (٨/٦٠٢_٦٠٧).

(١) الموافقات (٣/١٣٣).

(٢) ينظر: النبذ في أصول الفقه (ص:١٢٨).

وأجيب: بأن التَّعْلِيلَ قَوْلٌ بِعِلْمٍ من الكتاب والسنة؛ لكن دلالة الوحي على التَّعْلِيل لا تنحصر في نظم نصِّه فقط، بل يجاوز ذلك إلى الاستنباط الصحيح من النصِّ، شأنه شأن الأحكام، فإنها كما تُعْلَمُ بالنصوص، فكذلك تعلم بالاستنباط، وبالتالي لا يكون التَّعْلِيل الصحيحُ قولٌ على الله بغير علم، ولا منهيًّا عنه[1].

٢- أن التَّعْلِيل سؤال لله تعالى عن أفعاله بـ (لم)، وذلك منهي عنه بقوله تعالى: ﴿ لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ﴾ [الأنبياء: ٢٣].

وأجيب: بأن السُّؤال عن معاني الأحكام الشرعية وعللها غير مذموم، ولا منهي عنه؛ لأنه سؤال تَعَلُّمٍ واستبصارٍ؛ لقصد تحقيق مراد الله من أحكامه.

وأما السُّؤال المنهي عنه في الآية، فهو سؤال الاعتراض وسؤال المحاسبة، فالله تعالى لا يعترض عليه لكمال الحكمة وظهور المصلحة في أفعاله، ولا يحاسبه أحد؛ لأنه خالق كل شيء ومالكه، وقد تقدم تقرير هذا الجواب في الخلاف في التَّعْلِيل العقدي[2].

رأي النظام: إنَّ النظام ادَّعى عدم معقولية الشريعة الإسلامية، وجعله طريقًا لإنكار حجية القياس، لكنه يرى أنَّ الحكم المنصوص على علته يجري في جميع موارد العِلَّة؛ لأنَّ النص الوارد بها كاللفظ العام بسبب العِلَّة[3].

دليل النظام:

استدلَّ النظام على أن الشريعة الإسلامية مبنيةٌ على التحكم والتَّعَبُّد، لا على اعتبار العلل والمعاني؛ لأنها فرقت بين المتماثلات، وجمعت بين المختلفات، ووردت بما يخالف العقل.

ثم حاول إثبات ذلك بجملة من الفروع الفقهية، اختلف العلماء في عَدِّهَا، واتفقوا في تفنيدها[4].

---

(١) شرح اللمع، الشيرازي (٧٦٢/٢-٧٦٥).

(٢) ينظر: تفصيل ذلك في (ص:٣٢٦).

(٣) المستصفى (٢٨٥/٢)، الكاشف عن المحصول (٢٧٣/٦).

(٤) المستصفى (٢٧٧/٢).

لكن أجيب عن شبهة النظام: بأن مدار الجمع والتفريق في الشريعة الإسلامية على العلل المؤثرة التي تلزم من ترتيب الحكم عليها مصلحة خالصة أو راجحة للمكلفين في الدارين.

وليس مدارهما على مجرد التماثل أو الاختلاف العاري عن اقتضاء المصالح الخالصة أو الراجحة [(١)].

فالشريعة إنما فرقت بين الأحكام التي تباينت في العلل المؤثرة، وجمعت بين الأحكام التي اتحدت وتماثلت فيها، وقد ظهرت هذه العلل في المعللات على استقامة، وخفيت في التَّعَبُّديات على الوجه التفصيلي.

وبالتالي ظهرت أنَّ مقدمات شبهات النظام كلها ممنوعة، ولا وجود لها في الشريعة، فكانت نتيجتها بذلك باطلة.

وللعلماء طريقان في الجواب التفصيلي عنها:

الطريق الأول: هو منع جميع مسائله التي اعترضت بها على معقولية الشريعة الإسلامية ببيان المعاني الظاهرة في كل واحدة منها، وأقوى من قام بهذه المهمة هو ابن القيم -رحمه الله- في كتابه (إعلام الموقعين)[(٢)].

الطريق الثاني: هو التسليم بعدم ظهور المعنى في بعض مسائله على وجه الندرة في مقابلة غلبة التَّعْلِيل على أحكام الشريعة المباركة؛ قال الأصفهاني: "إن تَكَلَّفَ مُتَكَلِّفٌ الجواب الْمُفصَّل عن كُلِّ واحدة واحدة من تلك المسائل؛ فيصعب تقريره إجراء كل مسألة من تلك المسائل على قواعد القياس"[(٣)].

وهذا **الطريق الثاني:** هو الرَّاجِحُ إن كان بمعنى عدم ظهور المناسبة الخاصة المنضبطة في بعض هذه المسائل، لا إن كان بمعنى خُلُوِّ تلك المسائل عن المعاني في الواقع، أو بمعنى مخالفتها لمقتضيات العقول القطعية العامة.

وذلك لأن القياسيين أنفسهم قد أقروا بتعبدية بعض هذه المسائل، والاعتراف بعدم ظهور مصالحها.

---

(١) الفصول في الأصول، الجصاص (٢/٢٥٥)، فواتح الرحموت (٢/٣٧٣).

(٢) (٣/٥ إلى ما بعدها).

(٣) الكاشف عن المحصول (٦/٢٥٨)،ينظر: المحصول (٥/١١٤)، الإبهاج شرح المنهاج (٦/٢٢٢٤).

والاعتراف بالتَّعَبُّدِيَّةِ لا يعني موافقةً للنظام في رأيه، ولا نُصْرَةً لما ذهب إليه من أن مبنى الشريعة على التحكمات الجامدة، وأنها شريعة جمع بين مختلفات أو تفريق بين متماثلات، وأن هذا التفريق والجمع مانع من اعتبار القياس.

القول الثاني: إنَّ الشريعة مُعَلَّلةٌ في غير المنصوص على عِلَّتِهِ:

ذهب أصحاب هذا القول إلى جواز الاجتهاد في استنباط العلل والمعاني، إلا أنَّ المعاني تظهر في بعض الأحكام؛ فتسمَّى (أحكامًا مُعَلَّلة)، وتخفى في آخر؛ فيسمَّى (أحكامًا تعبُّديَّة).

وهذا مذهبُ الجمهور القائلين بالقياس من أتباع الأئمَّةِ الأربعة وغيرهم، لكن اختلفوا في الأصل في الأحكام غير المنصوص على عللها من حيث التَّعبُّدُ والتَّعْلِيل.

وقبل ذكر المذاهب في هذه المسألة يجب التنبيهُ على عِدَّةِ حقائق:

الحقيقة الأولى: إن هذا الخلاف مُنْصَبٌّ على بيان الأصل من حيث ظهور الحكمة الخاصة، لا من حيث وجودها في الواقع؛ لأنه قد سبق في (مطلب تعميم التَّعْلِيل)[1]: أنَّ الراجح من كلام جمهور الأصوليين: أن جميع الأحكام متضمنة للمصلحة الخاصة في الواقع في نفس الأمر، إلا أنها قد تخفى، وشذَّ في ذلك شرذمةٌ؛ فأجازوا خُلُوَّ بعضها عن الحكمة، وبعضهم قال: بخُلُوِّ بعضها عن الحكمة بالفعل.

الحقيقة الثانية: إن جملة من الأحكام الشرعية لا تُعَلَّلُ، وهو ما ورد النص بترك تعليله للقياس من خصائص الأعيان، أو ما عجزت العقول بالفعل عن إدراك معناه بدَليلٍ مُعتبرٌ.

الحقيقة الثالثة: إنَّ جميع الأحكام الشرعية مُعَلَّلةٌ: بمعنى عدم خُلُوِّ شيءٍ منها عن الحِكَمِ العامَّة الظاهرة الحاصلة للمكلفين في الدُّنيا والآخرة.

الحقيقة الرابعة: إنَّ جميع الأحكام تعبدية:

- بمعنى عدم خُلُوِّ شَيْءٍ منها عن حقِّ الله تعالى، سواء كانت معقولة أم لا، بحيث لا يجوز التصرفُ فيها بخلاف أوضاعها الثابتة عن الشرع.

---

(١) يراجع: تفصيل ذلك في (ص:١٣٥).

- أو بمعنى أن المجتهدين مهما بَذَلُوا من الجهد في البحث والنظر، فلن يصلوا إلى العلم بجميع المصالح التي شرع الحكم من أجلها.

- أو أن جميع الأحكام الشرعية صالحة لأن يتقرب ويتعبد بها إلى الله تعالى لطلب الثواب والأجر.

الحقيقة الخامسة: إن محل النِّزَاع في هذه المسألة، هو التَّعبُّدُ والتَّعْلِيل بالمعنى الخاص: وعليه فالسُّؤال الذي يتحرر به محل النِّزَاعِ أن يقال: هل الأصل في الأحكام ظهور معانيها الخاصة أو لا؟[١].

الأصل في الأحكام من حيث التَّعبد والتَّعْلِيل:

للعلماء طريقتان في حكاية الخلاف في هذه المسألة:

الطريقة الأولى: طريقة الحنفية

والخلافُ فيها محصورٌ بين القائلين بالقياس[٢]، ولقد لَخَّصَها صاحب فواتح الرحموت بقوله: "اعلم أَنَّ مشايخنا الكرام ذكروا ههنا أربعة مذاهب:

الأوَّل: أنه لا يجوز التَّعْلِيل بعِلَّةٍ[٣]، إلا إذا قام الدليل على كونه بخصوصه مُعَلَّلا، وليس الأصل فيها التَّعْلِيل.

الثاني: إنَّ النَّص مُعَلَّلٌ بِكُلِّ وَصْفٍ، وكُلُّ صَالِحٌ للعلية، ولا يحتاج إلى الدَّلِيلِ إلا إذا تعارض الأوصاف، وينسبون هذا القول إلى أصحاب الطرد..

---

(١) يقصد بالأصل هنا: الرَّاجح أو القاعدة المستمرة: فيكون المعنى: هل الراجح في الأحكام ظهور معانيها الخاصة، أو لا؟ ويقصد بالأحكام: الأحكام الثابتة بالنصوص من الكتاب والسنة والإجماع التي تكون أصولا مقيسًا عليها في عملية القياس؛ لذلك يترجمون للمسألة بثلاثة ألفاظ: الأول، الأحكام، والثاني: النصوص، والثالث: الأصول.

ومعنى الأصل في الأحكام التَّعْليل: أن تكون ذات عِلَّة أصولية في الظاهر.

ومعنى الأصل في الأحكام التعبد: أن لا تكون ذات عِلَّة أصولية في الظاهر.

ينظر: شرح منار الأنوار، ابن الملك (ص:٢٦٥)، قواعد المقاصد، الكيلاني (ص:٢٣٤).

(٢) تقويم أصول الفقه، الدبوسي (٣/٩٥)، كشف الأسرار، البخاري٣/٢٩٣).

(٣) أي النص، وهو مرجع الضمير في قوله: بخصوصه.

الثالث: إنَّ الأصل في النصوص التَّعْلِيلُ، ولا يحتاج في طلب العِلَّةِ إلى إقامة الدليل على أنه مُعَلَّلٌ، ولا يصح التَّعْلِيل بكُلِّ وَصْفٍ؛ فَلاَ بدَّ لتعيين ذلك من دليل لا غير...

الرابع: إنَّ الأصل في الأحكام التَّعْلِيل، لكن لابدَّ قبل معرفة العِلَّة من مسلكها من معرفة أن النص معلول بعلة ما.."(١).

الطريقة الثانية: طريقة الجمهور

والخلاف فيها غيرُ محصورٍ بين القائلين بالقياس، ولقد لَخَّصَها الشاطبي بقوله-: "فقد علمنا من مقصد الشَّارِع التفرقة بين العبادات والعادات، وأنَّه غلَّب في باب العبادات جهة التَّعَبُّدِ، وفي باب العادات جهة الالتفات إلى المعاني، والعكس في البابين قليلٌ...

وقد يمكن أن تراعى المعاني في باب العبادات، وقد ظهر منه شيء فيجري الباقي عليه، وهي طريقة الحنفية، والتَّعَبُّدات في باب العادات، وقد ظهر منه شيء فيجري الباقي عليه، وهي طريق الظاهرية"(٢).

آراء الأصوليين في تعيين الأصل في الأحكام:

والحاصلُ أنَّ الأصوليين القائلين بالقياس والتَّعْلِيل مختلفون في الأصل في الأحكام باعتبار التَّعبد والتَّعْلِيل على أربعة مذاهب:

المذهب الأول: إن الأصل في الأحكام التَّعبُّدُ وعدم المعقولية

وهذا مذهب جملة من أهل العلم منهم: الْعَلاَّمَةُ أبو الوفاء ابن عقيل الحنبلي، وشهاب الدين الزنجاني الشافعي(٣)، ونسبه إلى الإمام الشافعي، وهو اختيار الأمير الصنعاني.

---

(١) فواتح الرحموت (٢/٣٥٥).

(٢) الموافقات (٣/١٣٨).

(٣) هو: شهاب الدين أبو المناقب محمود بن أحمد الزنجاني الشافعي، الفقيه الأصولي المفسِّر اللغوي، له مؤلفات عديدة منها: تخريج الفروع على الأصول، تهذيب الصحاح (ت:٦٥٦هـ). ينظر: طبقات ابن السبكي (٨/٣٦٨)، طبقات الإسنوي (ص:٢١٠).

ولقد نسب الحنفية هذا المذهب إلى القائسين الذين يحصرون جواز القياس في العِلَّةِ المنصوصة والمجمع عليها[(١)]، ونسبه بعض الحنفية إلى الشافعية، وجعله المشهور عندهم[(٢)]

قال ابن عقيل الحنبلي: "ما نقول: إنَّ جميع أحكام الشرعِ معلولة، بل الأكثر منها غير مُعَلَّلٍ"[(٣)].

وقال الزنجاني: "الشافعي -رضي الله عنه- حيثُ رأى أنَّ التَّعَبُّدَ في الأحكام هو الأصل: غلَّب احتمال التَّعَبُّدِ، وبنى مسائله في الفروع عليه، وأبو حنيفة -رضي الله عنه- حيث رأى أن التَّعْلِيل هو الأصل: بنى مسائله في الفروع عليه"[(٤)].

قال الأمير الصنعاني: "إن الأحكام التَّعَبُّدِيَّةَ أكثر"، وقال-أيضًا- "الأحكام المعقولة المعنى قَلِيلَةٌ جدًّا بالنسبة إلى مقابلها"[(٥)].

وقال: "نحن نقول بأغلبية التَّعبُّدِ في الأحكام مُطْلَقًا"[(٦)]، و قوله (مُطْلَقًا): لمنع التفرقة بين أحكام العبادات وأحكام المعاملات.

أدلة المذهب الأول:

استدل أصحاب هذا المذهب بما يلي:

الدليل الأول: إنَّ الأصول هي النصوص، والنصوص حجة يجب العمل بها على موجب اللُّغة في الأصل، فلا يجوز العدول عنها إلى العلل الشرعية التي لا تُنْبِئُ عنها اللُّغة إلا بدليل؛ لأنه يكون بمنزلة ترك الحقيقة إلى المجاز، بل أبعد؛ لأن المجاز أحد نوعي اللسان، وهذا لا يعرفُ لسانًا بحالٍ[(٧)].

---

(١) ينظر: كشف الأسرار، البخاري (٣/٢٩٥).

(٢) ينظر: فصول البدائع، الفناري (٢/٣٣٨)، شرح التلويح، التفتازاني (٢/١٤٩).

(٣) الواضح في أصول الفقه (٤/٢/٣٧٨)، ينظر: أصول الفقه، ابن مفلح (٣/١٢٧٥)، التحبير شرح التحرير (٧/٣٣٦٣، ٣٣٦٥-٣٣٦٧).

(٤) تخريج الفروع على الأصول (ص:٤٩).

(٥) العدَّة حاشية إحكام الأحكام (١/١٤٥).

(٦) المصدر السابق (٢/١٥٧).

(٧) تقويم أصول الفقه (٣/٩٧)، كشف الأسرار (٣/٢٩٤).

وأجيب عنه: بأن التَّعْلِيلَ ليس تغييرًا لحكم النَّصِّ، بل هو تقريرٌ له لكن مــع تعديتــه إلى موارد العِلَّة، وهذه التعديةُ لا يُبْطلُ ولا يغيِّرُ حكم الأصل في الحقيقة، والتالي لا يصح أن يقال: بأن التَّعْلِيل بمنـــزلة ترك الحقيقة إلى المجاز[1].

وأيضًا، فإن التَّعْلِيلَ الصحيح لا يكون بدون دَلِيلٍ، فأصالة التَّعْلِيل تعتمد النصـــوص الـــتي توجبها وتقتضيها.

الدليل الثاني: إن الأوصاف في الحكم المنصوص عليه كثيرة، والحال في التَّعْلِيل بها لا يخلو عن خمسة احتمالات:

الأول: التَّعْلِيلُ بالكُلِّ: بأن يجعل كُلُّ الأوصاف عِلَّةً واحدةً، وهذا بَاطِــلٌ؛ لأن جميــع أوصاف المنصوص عليه لا توجد إلا فيه؛ فَيَنْسَدُّ باب القياس، الذي يعتبر الهـــدف الأول مـــن التَّعْلِيلِ.

الثاني: التَّعْلِيلُ بِكُلِّ وصفٍ صالح للعلية على حِدَةٍ، وهذا بَاطِلٌ كذلك؛ لأنـــه يـــؤدِّي إلى تصويب كُلِّ مجتهد، وهو خلاف الراجح من أقوال العلماء.

وقيل: لأَنَّهُ يؤدِّي إلى التناقض بين تعدية الحكم وعدمه، وإلى التنـــاقض بـــين الأحكـــام المتعارضة عند تَضَادِّ الأوصاف المتعدية، وذلك بَاطِلٌ.

الثالث: التَّعْلِيلُ بكُلِّ وَصْفٍ مُطْلَقًا، صالحًا كان أو غيره، وهو بَاطِلٌ كذلك؛ لأنه يستلزم تعدية الحكم إلى جميع المحال؛ إذ ما من شيئين إلا وبينهما مشاركة في وصفٍ مَا.

الرابع: التَّعْلِيلُ بِوَصْفٍ وَاحِدٍ مَجْهُول، وهو بَاطِلٌ كـــذلك؛ لأنَّ المجهـــول لا يصـــلح للتعريف، والْغَرَضُ الأساسيُّ من التعليل التعريفُ.

الخامس: التَّعْلِيلُ بِوَصْفٍ وَاحِدٍ مُعيَّنٍ بدون إقامة الدليل على عليته، وهو باطلٌ كـــذلك؛ لأنه تَحَكُّمٌ؛ إذ هو تَرجيحٌ بلا مرجِّحٍ[2].

وإذا بطل الاحتمالات كُلُّها؛ وجب التوقف والرجوع إلى النص، والتَّعبُّدِ بمقتضاه؛ فيكون النص هو الأصل المعتمد، لا مقتضى التَّعْلِيل المحتملِ المعارض.

---

(١) ينظر: أصول السرخسي (١٤٦/٢)، فواتح الرحموت (٣٥٥/٢).

(٢) حاشية الأزميري (٣٠٨/٢)، فواتح الرحموت (٣٥٥/٢).

وأجيب عن هذا الدليل الثاني: بأن التَّعْلِيل الصحيحَ الثابتةَ أصالتُه شَرْعًا يكون بِوصف وَاحِدٍ مُعَيَّنٍ، قام دَلِيلٌ معتبرٌ على عِلِيَّتِهِ، فترتفع بذلك جميع الاحتمالات السابقة، ويستصحب ذلك في كُلِّ نَصٍّ إلا ما قام الدليل على منع تعليله؛ لأنَّ أدلة حجية القياس وردت عامة دون تفرقة بين نصٍّ وغيره، فيكون التَّعْلِيل أَصْلاً في النصوص كلها(١).

الدليل الثالث: إن التَّعْلِيل لا يكون إلا بما قادت النصوص -ولو بظواهرها- إلى عللها وبواعثها، وذلك قليلٌ، لا بما يمكن تتبعه بالتبخيت والتخمين، فإنه لا يبقى شيءٌ -أو لا يكاد- إلا ويمكن التبخيت لعِلَّتِه(٢).

ويجاب عنه: بأن العلل المنصوصة وإن كانت قَلِيلَةً، إلا أن مسالك التَّعْلِيل لا تنحصر في النصوص، بل تتعدَّاها إلى الاجتهاد المعتبر الذي يدل على المعاني الصحيحة البعيدة عن التخمين والتخبيت، وما يؤدِّي إليه مجموع مسالك العِلَّة من المعاني والعلل ليس بقليلٍ، بل كَثِيرٌ، والأصالة تعتمد الكثرة والغلبة(٣).

الدليل الرابع: الاستقراء

لقد حاول الصنعاني منعَ غلبة التَّعْلِيل بضربٍ من الاستقراء، وفرضه في أحكام العبادات، فقال: "ولنفرضه في مسألة أحكام الصلاة من تعيين أعدادها، وانقسامها إلى ثنائية وثلاثية ورباعية، وتعيين أوقاتها، وجعل كُلِّ عدد لوقت، وتعيين أذكارها وأعدادها ومحالها.

وكذلك الوضوء من تعدد أحكامه: كالتثليث، والاقتصار على الأعضاء المعروفة، وغسل بعضها ومسح بعض.

وكذلك الزكاة من تعيين الأجزاء المعروفة من الأموال، والتفرقة بين الأجزاء المأخوذة، فيؤخذ من النقد كذا، ومن الإبل كذا، ومن البقر كذا، وتوقيت الأخذ.

وأما الحج فَكُلُّ أحكامه تَعَبُّدِيَّةٌ"(٤).

---

(١) التقرير، البابرتي (٥/٤٧٠). فواتح الرحموت (٢/٣٥٥).

(٢) العدَّة حاشية إحكام الأحكام (١/١٤٥).

(٣) ينظر: التحقيق والبيان (٣/٧٤).

(٤) العدَّة حاشية إحكام الأحكام (١/١٤٥).

ويجاب عنه: بأن محلَّ الفرض غير صحيحٍ؛ إذْ غلبةُ التَّعَبُّدِ على أحكام العبادات لا تلزم منها غلبته على غيرها؛ لأنَّ أحكام غير العبادات جارية على المصالح الظاهرة، والمناسبات الجلية، إضافة إلى توسُّع الشَّارِع في بيان معانيها وعللها.

ونظرًا لوجود الاختلاف بين البابين فيما هو مدار الأصالة، فلا تكون الأَدِلَّة الدَّالة على أصالة التَّعبُّدِ في العبادات صالحة للدلالة على أصالته في غيرها.

المذهب الثاني: الأصل في الأحكام التَّعْلِيل مع الغلو في ذلك غُلُوًّا مَذْمُومًا

وهؤلاء ثلاثُ طوائف:

الطائفة الأولى: غالت في التَّعْلِيل إلى درجة الإلحاد والكفر، وهم الباطنية.

الطائفة الثانية: وهي دون الأولى في الغلو، فغالت في الالتفات إلى المعاني جِدًّا، بحيث لا تعتبر الظواهر والنصوص إلا بالمعاني على الإطلاق، فإن خالف النص المعنى النظري اطُّرِحَ وقُدِّمَ المعنى النظري.

ولقد أشار الشاطبي إلى هذا المذهب، وذكر أنه ضربان: الباطنية، والمتعمقون في القياس، فقال: "**الأول**[1]: دعوى أنَّ مقصد الشَّارِع ليس في هذه الظواهر ولا ما يفهم منها، وإنما المقصود أمر آخر وراءه، ويطرد هذا في جميع الشريعة؛ حتى لا يبقى في ظاهرها متمسك يمكن أن يلتمس منه معرفة مقاصد الشَّارِع.

وهذا رأي كلِّ قاصدٍ لإبطال الشريعة، وهم الباطنية؛ فإنهم لما قالوا بالإمام المعصوم لم يمكنهم ذلك إلا بالقدح في النصوص والظواهر الشرعية؛ لكي يفتقر إليه على زعمهم، ومآل هذا الرأي إلى الكفر -والعياذ بالله-، والأولى أن لا يلتفت إلى قول هؤلاء؛ فلننزل عنه إلى قسم آخر يقرب من موازنة الأول، وهو:

الضرب الثاني: بأن يقال: إن مقصود الشَّارِع الالتفات إلى معاني الألفاظ، بحيث لا تعتبر الظواهر والنصوص إلا بها على الإطلاق، فإن خالف النص المعنى النظري اطُّرح وقُدِّمَ المعنى

(١) هذا رأي الباطنية.

النظري، وهو إما بناء على وجوب مراعاة المصالح على الإطلاق، أو على عدم الوجوب، لكن مع تحكيم المعنى جِدًّا حتى تكون الألفاظ الشرعية تابعة للمعاني النظرية، وهو رأي المتعمقين في القياس، المقدِّمين له على النصوص"(١).

الطائفة الثالثة: وهي أجازت التَّعْلِيل بكُلِّ وَصْفٍ شَاءَ المُعَلِّلُ، وإن لم يَقم دَلِيلٌ شرعيٌّ على اعتبار عليته، واكتفى بمجرد الشبه في إلحاق المسكوت عنه بالمنصوص عليه في حكمه، إلا فيما دل النص على منع التَّعْلِيل فيه.

وهذا مذهب أهل الطرد من غلاة القياسيِّين(٢).

ولقد استدلَّت هذه الطائفة: بأن القياس لما ثبتت حجيَّته، وهو لا يصير حجة إلا بجعل أوصاف النص عِلَّة؛ لأنَّ التعدية لا تتحقق بدونه- صارت الأوصافُ كلُّها صالحةً؛ لأن التَّعْلِيل بجميع الأوصاف باطلٌ، وبوصف مجهول أو معين بلا دَلِيل تحكُّمٌ -كما مرَّ- فعليه يصلح التَّعْلِيل بكلِّ وصفٍ إلا بمانع، كمعارضة بعض الأوصاف بعضًا، ومخالفة نص أو إجماعٍ.

وأجيب عنه: بأن الأصل في النصوص التَّعْلِيل، لكن التَّعْلِيل لا يكون إلا بمعنى صالح مؤثر مُنْبِئٍ عن حكمة الحكم، مستندٍ إلى دَلِيل مُثْبِتٍ يُبْعِده عن التحكم، يوُعَيِّنُه ويُرَجِّحُهُ على غيره(٣).

المذهب الثالث: الأصل في الأحكام التَّعْلِيل بلا إِفْرَاطٍ ولا تَفْرِيطٍ

ولقد بيَّن الشاطبي هذا المذهب بقوله: "**الثالث:** أن يقال باعتبار الأمرين جميعًا(٤)، على وجه لا يخلُّ فيه المعنى بالنص، ولا بالعكس؛ لتجري الشريعة على نظامٍ واحدٍ، لا اختلاف فيه ولا تناقض، وهو الذي أَمَّهُ أكثر العلماء الراسخين؛ فعليه الاعتماد في الضابط الذي به يعرف مقصد الشَّارِع"(٥).

---

(١) الموافقات (١٣٣/٣)، ينظر: كلام العلماء في التعليل الباطني في: الإحياء، الغزالي (١٠٧/١)، فضائح الباطنية، الغزالي (ص:٥٤-٥٨)، مجموع الفتاوى (٢٣٥/١٣-٢٣٧).

(٢) ينظر: فواتح الرحموت (٢٥٥/٢)، ينظر: التقرير لأصول فخر الإسلام البزدوي، البابرتي (٨٨/٦-٨٩).

(٣) التقرير، البابرتي (٤٧٠/٥)، فواتح الرحموت (٣٥٥/٢-٣٥٦).

(٤) يعني اللفظ والمعنى، والتَّعْليل والتعبد.

(٥) الموافقات (١٣٤/٣).

اتجاهات هذا المذهب:

لكن في هذا المذهب اتِّجاهان:

الاتِّجاه الأول: القول بأصالة التَّعْلِيل في جميع الأبواب

لقد ذهب أصحاب هذا الاتِّجاه إلى أنَّ الأصل في جميع الأحكام التَّعْلِيل، سواء كانت في باب العبادات أو في باب المعاملات مع اشتراط إقامة الدليل على عليَّة الوصف المفترض كونه عِلَّة للحكم، وإقامة الدليل على أنَّ الأصل الذي يراد تعيين علَّته مُعَلَّلٌ في الحال.

وهذا هو الرأي المشهور عند الحنفية، ونسبه ابن العربي المالكي إلى القَفَّال الشاشي، فقال-: "ولقد انتهت الحالة بالشيخ الْمُعَظَّمِ أبي بكر الشاسي القفال إلى أن يطَّرد ذلك حتَّى في العبادات، وصنَّف في ذلك كتابًا، أسماه (محاسن الشريعة)"(١).

ولقد نسب الجويني والزنجاني من الشافعية، والأبياري والشَّاطبي من المالكية إلى الإمام أبي حنيفة أصالةَ التَّعْلِيل في جميع الأحكام الشرعية، والتسوية بين باب العبادات وباب المعاملات في ذلك(٢).

لكن لم أجد من الحنفية من صَرَّحَ بذلك، سوى ما نقل عنهم في مؤلفات الجمهور، لكن يُقَوِّي هذه النسبة ثلاثة أمور:

١- إطلاقهم هنا: أنَّ الأصل في الأصول التَّعْلِيلُ.

٢- عدم تنصيصهم على استثناء العبادات من أصالة التَّعْلِيل، كما وجد ذلك عند الجمهور تَصْرِيحًا وتَلْمِيحًا.

٣- مقتضى تصرفاتهم في مسائل العبادات؛ وإرسالهم الاجتهاد التَّعْلِيلي فيها، ولاسيما في بعض أمَّات المسائل التي انفرد بها المذهب الحنفي عن المذاهب الثلاثة.

---

(١) القبس (٨٠٢/٢)، لكن الظاهر من كتاب المحاسن أنه موضوع لبيان أسرار التكليف ومحاسن الشريعة، وليس في علل الأحكام المؤثرة.

(٢) ينظر: مغيث الخلق (ص:٤٣)، تخريج الأصول على الفروع (ص:٤٩)، التحقيق والبيان (١٣٠/٣)، الموافقات (١٣٨/٣).

دليل الحنفية:

استدل الحنفية على أصالة التَّعْلِيل في جميع الأحكام الشرعية بأن أدلة حجية القياس وردت عامة في جميع الأحكام، فصار قبول التَّعْلِيل والقياس أصلا في كلِّ النصوص، لكن لما تعذَّر التَّعْلِيل بجميع الأوصاف وجب أن يكون بواحد في الجملة، وذلك يوجب قيام دليل التعيين والتمييز؛ لأن الواحدَ المجهولَ لا يصلح للتعريف، والواحد المعين بلا دَلِيل تحكُّم، وهو ممنوع.

ثم استدلَّ الذين نَسَبُوا إليهم عدم التفريق بين البابين في أصالة التَّعْلِيل بفروعهم الفقهية، وبدلالة إطلاقهم هنا.

لكن يُرَدُّ على الحنفية: بأن كون الأصل في جميع الأحكام التَّعْلِيل وقبول القياس صحيحٌ إلا أنَّ استقراءَ واقعِ أحكام العبادات، دلَّ على غلبة التَّعبد عليها، وبناءً على ذلك صار التَّعبد أصلا خاصًا في باب العبادات.

وأما ما اشترطه الحنفية من إقامة الدليل على معلولية الأصل قبل البحث عن علَّته المؤثرة بدليلها فليس بصحيحٍ؛ لأنَّه إذا دَلَّ المسلك على أنه معلولٌ بالعِلَّة الفلانية فقد لزم كونه مَعْلُولاً؛ ولذا خالف في اشتراطه علاء الدين السمرقندي وطائفة من الحنفية[(١)].

الاتّجاه الثاني: القول بأصالة التَّعْلِيل في غير العبادات

لقد ذهب أصحاب هذا الاتّجاه إلى أنَّ الأصل في أحكام العبادات التَّعبُّدُ (عدم معقولية المعنى الخاص)، والأصل في المعاملات التَّعْلِيل (معقولية المعنى الخاص)، لكن تعيين العِلَّة بدليله مُغْنٍ عن إقامة الدَّليل على أنَّ الأصل المراد تعليلُه مُعَلَّل في الحال.

وهذا المذهبُ هو مقتضى تصرفات علماء المذاهب الثلاثة: المالكية والشافعية والحنابلة في الفقه، ولقد صرَّح به:

- ابن العربي المالكي، والأبياري، والمقري، والشاطبي، من المالكية[(٢)].

---

(١) ينظر: ميزان الأصول (ص:٦٢٩)، فتح الغفار، ابن نجيم (٣/١٣-١٤)، فواتح الرحموت (٢/٣٥٦).

(٢) ينظر: المحصول في أصول الفقه (ص:١٣٣)، القواعد، المقري (١/٢٩٧)، التحقيق والبيان (٣/١٢٨-١٣٠)، الموافقات (٢/١٣٨، ٥١٣)، الاعتصام (١/١٨٢، ٢/٣٦٤).

- والجويني، والغزالي، والسَّمْعاني، وابن دقيق العيد، من الشافعية[١].

- وأومأ إليه أبو الخطاب الكلوذاني، بل صرَّح به الطوفي، وأبو عبد الله البعقوبي[٢]، من الحنابلة[٣].

وهو مقتضى رأي القائلين: بأن الأصل في العبادات التوقيف والحظر[٤].

ولقد نسبه الجويني، والغزالي، إلى الإمام الشافعي، ونسبه الأبياري، والمقَّري، والشاطبي، إلى الإمام مالك وغيره، خِلاَفًا لأبي حنيفة[٥].

قال السَّمْعاني: "إنَّما عامة العبادات وتوابعها، تكليفات لا يعقل معناها، إلا القيام بالعبادة المحضة لله تعالى"[٦].

وقال ابن دقيق العيد: "الغالب على العبادات التَّعبُّدُ، ومأخذها التوقيفُ"، وقال -أيضًا-: "الغالب على هيئة العبادة التَّعبُّدُ والتوقيف"[٧].

وقال الشاطبي: "الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلف التَّعبُّدُ دون الالتفات إلى المعاني، وأصل العادات الالتفات إلى المعاني"[٨].

---

(١) ينظر: البرهان (٦٢٢/٢)، مغيث الخلق، الجويني (ص:٤٢-٤٣)، القواطع في أصول الفقه (١٠٠٩/٣)، (٩٩٥/٣)، المستصفى (٢٧٨/٢)، أساس القياس (ص:٩٥)، شفاء الغليل (٩٦)، إحكام الأحكام، ابن دقيق العيد (٢٢٢/١).

(٢) هو: بهاء الدين أبو عبد الله محمد بن أبي المكارم الفضل بن بختيار البعقوبي العراقي الحنبلي، الفقيه الخطيب الواعظ، الشهير الحجة، من كتبه: شرح العبادات الخمس، وكتاب غريب الحديث (ت:٦١٧هـ). ينظر: ذيل طبقات الحنابلة (١٢٣/٢)، شذرات الذهب (٧٦/٥-٧٧).

(٣) الانتصار في المسائل الكبار (٢٦٤/١، ١٧٩/٢، ١٨٣، ١٨٧)، كتاب التعيين في شرح الأربعين (ص:٢٧٤، ٢٧٩)، شرح العبادات الخمس (ص:٦١).

(٤) ينظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١٧/٢٩)، ولقد نسب الشاطبي القول بأن "الأصل في العبادات التوقيف والحظر" إلى جميع العلماء، فقال: "حافَظَ العلماءُ على ترك إجراء القياس فيها، كمالك بن أنس رضي الله عنه، فإنه حافظ على طرح الرَّأي جدًا، و لم يعمل فيها من أنواع القياس إلا قياس نفي الفارق حيث اضطرّ إليه، وكذلك غيره من العلماء وإن تفاوتوا -فهم محافظون جميعًا في العبادات على الاتِّباع لنصوصها ومنقولاتها بخلاف غيرها فبحسبها لا مطلقًا". الاعتصام (١٨٢/١-١٨٣).

(٥) ينظر: المصادر السابقة.

(٦) القواطع (١٠٠٩/٣)، (٩٩٥/٣).

(٧) إحكام الأحكام (٢٢٢/١، ٢٢٣).

(٨) الموافقات (٢ / ٥١٣)، ينظر: (١٣٨/٣).

وقال أبو عبد الله البعقوبي الحنبلي: "الأصل في العبادات تكليفٌ شرعي لا يعقل معناه"(١).

وقال الطوفي: "وإنما اعتبرنا المصلحة في المعاملات ونحوها، دون العبادات وشبهها"(٢).

لكنهم مع إقرارهم بتقسيم الأصول يرون أنَّ التَّعْلِيل هو الأصل العام في الشَّريعة كلِّها، إلا أنهم يستثنون منها باب العبادات، فيجعلون التَّعبُّدَ فيها أَصْلاً خَاصًّا.

وهو تصرف صحيح؛ إذ لا تعارضَ بين عَامٍ وخَاصٍّ، ولا سِيَّماَ إذا عُرِفَ أنهم يُدِيرُون ذلك التفرقة على ظهور العِلَّة الأصولية المؤثِّرة الصالحة للقياس وغيره من الأَدِلَّة المبنية على المعاني.

أدلة قول الجمهور القائلين بتقسيم الأصول:

أ- أدلة الجمهور على أن الأصل في العبادات التَّعَبُّدُ:

استدلَّ الجمهور على أنَّ الأصل في أحكام العبادات التَّعبُّدُ بما يلي:

الدَّليل الأول: أن الغالب في أحكام العبادات عدم معقولية معانيها، والأصل يتبع الغلبة والكثرة، ولقد قرَّر الشاطبي هذا الدليل من ثلاثة وجوه:

الوجه الأول: الاستقراء

وذلك أنَّ تتبع أحكام العبادات أفاد أنَّ غالبها لا تعقل معانيها على وجه التفصيل، وإنما يفهم منها حكمة التَّعبُّدِ العامة: وهي الانقياد لأمر الله تعالى، وهذا المقدار لا يعطي عِلَّة خاصَّة دالة على حكم خاصٍ، ومن عناصر هذا الاستقراء:

١- **في الطَّهارة:** إنَّ موجبات طهارة الحدث غير مرتبطة بنجاسةٍ مُحَسَّةٍ، بل لا مناسبةَ ظاهرةٌ بين الأحداث وطهاراتها، والتطهير قد ينحصر في محل النجاسة، وقد يتعدَّاه، وقد يعفى عن محل النجاسة، ويغسل غيره وهو طاهرٌ، وطهارة الحدث مخصوصة بالماء الطهور وإن أمكنت النظافة بغيره، والتيمم -وليست فيه نظافة حسية- يقوم مقام الطهارة بالماء المطهر، وكذلك يطلب تثليث الغسل في بعض الطَّهارات، والتوحيد في بعضها، وقد يجب تعميم البدن في بعضها، والاقتصار على بعض الأعضاء في بعضها، وطريق التطهير مُنَوَّعٌ بين الغسل والمسح والنضح مع اتّحاد السَّبَب الموجِب.

---

(١) شرح العبادات الخمس (ص:٦١).

(٢) كتاب التعيين في شرح الأربعين (ص:٢٧٩).

٢- **وفي الصلاة:** تعيين عدد الصلوات، وأنواعها، وعدد ركعاتها وسجداتها وصفاتها، وانقسامها إلى ثنائية وثلاثية ورباعية، وتعيين أوقاتها، وجعل كلٍّ عدد لوقت، وتعيين أذكارها، وأعدادها، ومحالها، وتثنية السجود مع توحيد الركوع ونحوها.

٣- **في الزكاة:** تعيين الأصناف المعروفة من الأموال (الأموال الزكوية) بالزكاة، وإن أمكن الغنى بغيرها، والتفرقة بين الأجزاء المأخوذة، فيؤخذ من النقد كذا، ومن الإبل كذا، ومن البقر كذا، وتوقيت الأخذ، وتحديد النُّصُب وهي متباينة، ووجوبها على مالك النصاب وإن كان في حاجةٍ، وسقوطها عن غيره وإن كان مستغنيًا عن ماله.

٤- **أما الصوم:** فتخصيصه بالشهر التاسع من الشهور القمرية، وعدد أيامه، وتعيين مفطراته، وتخصيصه بالنهار دون الليل، والكفارات الموجبة عند وقوع المخالفة فيه ونحوها.

٥- **أما الحج** فيكاد يكون جميع أحكامه تعبّدية، من الإحرام والطواف والسعي والرمي والاضطباع، والنحر، وتخصيص أفعاله بالمشاعر من المواقيت، والكعبة المشرفة، والمسعى، ومنى، وعرفات وجمع، وكذا تخصيصها بمواقيتها الزمانية بشهورها وأيامها دون غيرها.

والحاصلُ: أن كثرة التخصيصات -من هيئاتٍ، ومقادير، وكيفيات، ومواقيت زمانية ومكانية- الواردة في تشريع أحكام العبادات لا يطرد فيها معانٍ مناسبة خاصة[(١)].

الوجه الثاني: لو كان قصد الشَّارِع التوسعة في التَّعَبُّدِ بالمحدود وغيره لنصب على ذلك أدلة واضحة يستعان بها على التوسعة وترتيب عبادات أخرى -كما هو الحال في العادات-، لكن لما لم تقم الأَدِلَّة على التوسعة فيها، ولا وجدت فيها التوسعة- بل كان ما أشعرت الأَدِلَّة الصحيحة بتعليله فيها قليلا -لزمت من ذلك كثرة التَّعبد وغلبته حتى صار أصلا فيها[(٢)].

الوجه الثالث: إنَّ غلبة الضَّلال في وجوه التَّعَبُّدات على العقلاء من أهل الفترات، وعلى كلِّ من حاول الوصول إليها بالعقل المجرد- لَدليلٌ وَاضِحٌ على أن العقل لا يستقل بدرك معاني التَّعَبُّدات ولا بوضعها، فافتقرت إلى العبادات في الوحي والشريعة لأجل ذلك[(٣)].

---

(١) ينظر: الموافقات (٢/٥١٣)، ينظر: إحياء علوم الدين (١/٤٨٥)، إحكام الأحكام (١/٢٢١-٢٢٢)، العدَّة، الصنعاني (١/١٤٥)،

(٢) ينظر: الموافقات (٢/٥١٤)، التحقيق والبيان (٣/١٢٩).

(٣) ينظر: الموافقات (٢/٥١٨)، كتاب التعيين، الطوفي (٢٧٩).

والحاصلُ من هذه الوجوه الثلاثة: أنَّ المعقولية لو كانت أَصْلاً في العبادات لَعُرِفَ ذلك: إما من طريق العقل، أو من طريق الشَّرْعِ.

لكن لا دلالة في العقل على معاني العبادات، إذ لو كان فيه ما يدل عليها لما كان الغالبُ على أهل الفترات وغيرهم ممن أراد معرفة وجوه التَّعَبُّدات بالعقل المجردِ- الضلالَ والمشيَ على العماية.

ولم يُعرَفُ من طريق الشَّرْعِ كذلك إلا الْقِلَّةُ من حِكَمِها الخاصة؛ إذ لم يتوسع الشَّارِع في نَصْبِ الأَدِلَّة عليها، ولم يُعْلَمْ كذلك من استقراء فروعها إلا قَلِيلٌ من عللها ومعانيها.

فتقرر بذلك أن الأصل فيها التَّعَبُّدُ، ومأخذه التوقيف.

الدليل الثاني: إن العبادات حقٌّ الشَّارع خاصٌّ به، ولا يمكن معرفة حقِّه كمًّا وكيفًا وزمانًا ومكانًا إلا من جهته، وهذا ما جعل مصالحها تخفى على مجاري العقول والعادات(١).

ب- أدلة الجمهور على أن الأصل في غير العبادات التَّعْلِيل:

استدلَّ الجمهور على أنَّ الأصل في غير العبادات التَّعْلِيل بما يلي:

الدليل الأول: الاستقراء

وذلك أنَّ تتبع أحكام العادات دلَّ على أنها تدور مع مصالح العباد حيث دارت، فترى الشَّيْء الواحد يمنع في حال لا تكون فيه مصلحة، فإذا كان فيه مصلحة جاز، كالدرهم بالدرهم إلى أجل، يمتنع في المبايعة، ويجوز في القرض، وبيع الرطب باليابس، يمتنع حيث يكون مُجَرَّدَ غَرَرٍ ورِبًا من غير مصلحة، ويجوز إذا كانت فيه مصلحة راجحة.

ولقد وردت في النصوص الحِكَمُ المفصَّلة لكثير منها، وجميعها يشير، بل يصرح باعتبار المصالح للعباد فيها، وأن الإذن دائرٌ معها أينما دارت، حسبما بينته مسالك العِلَّة، فدل ذلك على أن العادات مما اعتمد الشَّارِع فيها الالتفات إلى المعاني(٢).

الدليل الثاني: إن الشَّارِع توسع في بيان العلل والحكم في تشريع أحكام العادات..وأكثر ما

---

(١) كتاب التعيين، الطوفي (ص:٢٧٩-٢٨٠).

(٢) ينظر: الموافقات (٢/٥٢٠).

علل فيها بالمناسب الذي إذا عرض على العقول تلقته بالقبول، ففهمنا من ذلك أن الشَّارِع قصد فيها اتِّباع المعاني، لا الوقوف مع النصوص عند ظهور عللها بدليل معتبر شَرْعًا[(١)].

الدليل الثالث: إنَّ الالتفات إلى المعاني كان معلومًا في أزمنة الفترات، واعتمد عليه العقلاء، حتى جرت بذلك مصالحهم، وأعملوا كلياتها على الجملة، فاطردت لهم، سواء في ذلك أهل الحِكَم الفلسفية وغيرهم.

لكنهم قصروا في جملة من التفاصيل، فجاءت الشريعة لتتم مكارم الأخلاق، فدل على أن المشروعات في هذا الباب جاءت متممة لجريان التفاصيل في العادات على أصولها المعهودات[(٢)].

والحاصل من هذه الأَدِلَّة: أنَّ العقل، والشرع بأدلته وأحكامه، تآزرا على اعتبار المعاني في أحكام العادات، وأرشدا إلى ابتنائها على مصالح العباد؛ لأنَّ مناسبتها عقليَّة الإدراك، شرعيَّة الاعتبار، وبسبب ذلك غلب ظهور المصالح عليها؛ فصار الأصل فيها المعقولية والالتفات إلى المعاني والعلل.

المذهب الرابع: الأصل في الأحكام التوقف

وهذا المذهب هو الرأي الذي اختاره الأصولي الكبير ابن نور الدين الموزعي، وحسبه مذهب الإمام الشافعي وأكثر الفقهاء، فقال: "ومنهم من ذهب إلى عدم الحكم بشيء من ذلك؛ لقيام الاحتمال في نَفْسِ الْحُجَّة، وجعل الحكم للدليل الدالة على التمييز بين الأصل المعلل وغير المعلل، وبين الأوصاف المعتبرة وغير المعتبرة، وبين الموجِبة للتعدية وبين القاصرة"[(٣)].

دليل هذا المذهب:

استدل ابن نور الدين لهذا القول بـ"أن الأصول منها مالا يعقل معناها، ومنها ما يعقل معناها، ولكن لا يوجد معناها في غيره، ومنها ما شرع القياس فيه للتعدية تارة، ولمنعها أخرى، كما يقول الشافعي في علة الذهب والفضة بالثمنية، وأحسب هذا مذهب الشافعي وأكثر الفقهاء"[(٤)].

---

(١) ينظر: المصدر السابق (٢/٥٢٣).

(٢) ينظر: القواطع، ابن السَّمْعاني (٣/٩١٥)، التحقيق والبيان (٣/١٢٩)، الموافقات (٢/٥٢٤).

(٣) كتاب الاستعداد لرتبة الاجتهاد (٢/٩٩٠).

(٤) المصدر السابق مع الصفحة نفسها.

قلت: لولا تصريح الحنفية بأنَّ الأصْلَ في الأحكام التَّعْلِيل، لقلت: إن هذا هو مذهبهم؛ لأن المشهور عندهم: أنهم يشترطون قيام الدليل على معقولية الأصل في الحال، كما يشترطون قيام الدليل على تعيين العلَّة من بين أوصاف الأصل؛ ولا يكتفون بدلالة الأصل؛ لأن أصالة التَّعْلِيل من قبيل الظاهر الذي يصلح للدفع لا للإلزام، كاستصحاب الحال.

واشتراط هذين الدليلين يدل على أن دعوى أصالة التَّعْلِيل مجملٌ، والمعلوم أن حكم المجمل التوقف إلى أن يتبين بدليله، قال شمس الأئمَّة السَّرخسيُّ: "احتمال كون النص غير معلول- ثابتٌ في كل أصل مثل احتمال كونه معلولا، فيكون هذا بمنزلة المجمل فيما يرجع إلى الاحتمال، والعمل بالمجمل لا يكون إلا بعد قيام دليل: هُوَ بيانٌ؛ فكذلك تعليل الأصول"[١]

المذهب الراجح:

الذي يظهر رجحانُه من هذه الأقوال هو: قول الجمهور في تقسيم الأصول إلى عبادات يكون الأصل فيها التَّعَبُّدَ، وعدم الالتفات إلى المعاني المؤثرة إلا إذا كانت جليَّةً قويَّةً، وإلى عادات يكون الأصل فيها التَّعْلِيل والالتفات إلى المعاني إلا إذا ثبت مانع شرعي من ذلك أو تحقق العجز عن إدراك المعاني، وذلك لما يلي:

أولا: أنه لم يتحقق في قواعد العبادات التفات الشرع إلى محض المعنى، بل المعاني فيها مشوبة بضرب قويٍّ من التَّعبُّدِ، وذلك ظاهرٌ ظهورًا يمنع الاعتراض، وما لم يعقل معناه على التثبت لا يُحَكَّمُ فيه المعنى[٢].

ثانيًا: أنَّ الاحتياطَ أصلٌ في العبادات، ذكره الجويني[٣]، والغزالي[٤]، ولقد وافق على ذلك الحنفية، قال السرخسي: "الاحتياط في باب العبادات واجبٌ"[٥]، وقال: "السبيل في العبادات الأخذ بالاحتياط"[٦].

---

(١) أصول السرخسي (٢/١٤٦)، ينظر: فتح الغفار، ابن نجيم (٣/١٣)، تقويم أصول الفقه، الدبوسي (٣/٩٦).

(٢) ينظر: نهاية المطلب، الجويني (٤/٢٩٠)، التحقيق والبيان (٣/١٣٠).

(٣) ينظر: نهاية المطلب (١/١٦٠).

(٤) ينظر: شفاء الغليل (ص:٩٦).

(٥) المبسوط (٣/١٥٤).

(٦) المبسوط (٢/٨٧).

وسبيل الاحتياط فيها هو الحرصُ على أدائها كما جاءت، وذلك سنة العلماء قاطبةً، قال الشَّاطبي: إنَّ العلماء "محافظون جميعًا في العبادات على الاتِّباع لنصوصها ومنقولاتها، بخلاف غيرها فبحسبها لا مطلقًا"(١).

ثالثًا: أنَّ الأصل في العبادات التوقيفُ والحظرُ، وذلك يقتضي تـرك الإقْـواءِ بالتصـرف المصلحي في أحكامها، والحرص على تلقِّيها من النصوص.

قال ابن دقيق العيد: "الغالب على العبادات التَّعبُّدُ، ومأخذها التوقيف"(٢).

وقال ابن تيمية: "كان أحمد وغيره من فقهاء أهل الحديث يقولون: إن الأصل في العبادات التوقيف، فلا يشرع منها إلا ما شرعه الله تعالى، وإلا دخلنا في معنى قوله: ﴿ أَمْ لَهُمْ شُرَكَٰٓؤُاْ شَرَعُواْ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُ ﴾ [الشورى: ٢١]، والعادات الأصل فيها العفو، فلا يحظر منها إلا ما حرمه، وإلا دخلنا في معنى: ﴿ قُلْ أَرَءَيْتُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلَٰلًا ﴾ [يونس: ٥٩]"(٣).

فهذه الوجوه الثلاثة وغيرها يرجِّح أصالة التَّعبُّدِ في باب العبادات، ويفهم منه بقاء غير العبادات على الأصل العام في التَّعْلِيل ومعقولية المعاني الخاصة، الجارية على وفق العقول والعادات المنضبطة بضوابط الشَّرع.

لكن يتعلَّق بهذا الترجيح التنبيهان:

التنبيه الأول: الجواب عن الاعتراض على جعل الأصل في العبادات التَّعَبُّد

إنَّ جُمْلةً من العلماء اعترضوا على جعل التَّعبُّدَ أَصْلاً في باب العبادات، صيرورة إلى أن الأصل في جميع الأحكام الشرعية التَّعْلِيل مُطْلَقًا، واستدلوا على ذلك بما يلي:

الدليل الأول: إن النُّصوص الواردة في الكتاب والسنة لتعليل بعثة الرسل وشرائعهم جاءت عامة شاملة لجميع الأحكام الشرعية العباديَّة والعاديَّة على حدٍّ سواء؛ فتخصيص أصالة التَّعْلِيل

---

(١) الاعتصام (١/١٨٢-١٨٣).

(٢) إحكام الأحكام (١/٢٢٢).

(٣) مجموع الفتاوى (٢٩/١٧).

ببعضها دون آخر تحكُّمٌ، وقُصُورٌ عن فهم مقاصد الشريعة، أو تفريطٌ في البحث عن المصالح والمعاني(١).

الدليل الثاني: إن جميع التكاليف الشرعية التي سميت عبادات، قد جاءت في القرآن مُعَلَّلة في أصولها وجملتها بتعليلات مصلحية دنيوية وأخروية من غير توفيق ولا استثناء:

- **فالصلاة** مُعَلَّلةٌ بالذكر، وكونها تنهى عن الفحشاء والمنكر.
- **والزكاة** مُعَلَّلةٌ بتزكية المزكِّين وتطهيرهم، وبسدِّ خلَّة الفقراء.
- **والصوم** مُعَلَّلٌ بالتقوى.
- **والحج** مُعَلَّلٌ بذكر الله تعالى، وشهود المنافع الدينية والدنيوية.

وأما تفاصيل العبادات وتخصيصاتها -من هيئات ومقادير وكيفيات ومواقيت زمانية ومكانية، التي تعتبر مثار غلبة التَّعَبُّدية فيها- فلا يخلو كذلك عن معاني مصلحيَّة ظاهرة، وإن لم تكن منصوصًا عليها، ويشهد لذلك ما يلي:

الأول: إن الأحكام العامة والكلية تسري على جزئياتها، ولا يكون الحكم الكلي صحيحًا، إلا حين يصدق على جزئياته كلها أو معظمها على الأقل، فإذا كانت العبادات مُعَلَّلة في أصولها وعموميتها بتعليلاتٍ مصلحيَّةٍ متعدِّدةٍ ومتنوعةٍ، دنيويَّةٍ وأخرويَّةٍ، فإن تفاصيلها وأحكامها الجزئية واقعة على هذا المنوال، سواء ظهرت أو خفيت، علمت أو جهلت.

الثاني: إن هذه التحديدات تحقق مصلحة ظاهرة في تنظيم الحياة، وضبط الواجبات وحدودها، وتحقيق المساواة بين المكلف ين؛ إذ لا يمكن تنفيذ المطلقات والمعاني الكلية على الاستقامة والسهولة، والعدالة والمساواة، إلا بتحديد الحدِّ اللازم الذي به يتحقق المطلوب من وضع تلك الكليات، ويحفظها من الضياع.

فإذًا، الضبط والتحديد من المعاني المناسبة الظاهرة المصلحة، التي يقصدها جميع طبقات العقلاء من العلماء والحكام وسائر الناس في شؤون حياتهم.

---

(١) ينظر: مدخل إلى مقاصد الشريعة، الريسوني (ص:٣٦)، نظرية المقاصد، الريسوني (ص:١٦٦).

الثالث: على أن هذه التحديدات مما قد تصدَّى لبيان حِكَمها وأسرارها جملة من جهابذة أهل العلم من الفقهاء المعتنين بأسرار التشريع، مما يدل على يقينهم في معقولية التشريع الإسلامي، وعلى يقينهم في إمكانية ظهور المعاني، وجواز القصد إلى بيانها.

وبناءً على ظهور المعاني العامة في أحكام العبادات، وإِقْوَاء بعض الفقهاء في بيانها ذهب بعض الباحثين إلى ترجيح نقيض قاعدة الجمهور التي هي (الأصل في العبادات التَّعَبُّد)؛ لثبوت نقيض الاستقراء الذي ذكره الشاطبي عندهم(١).

الجواب عن هذا الاعتراض:

والجواب عن هذا الاعتراض يقتضي تحرير ما يلي:

أولا: المصرح به عند أكثر العلماء الذين يجعلون الأصل في العبادات التَّعَبُّدَ: أن جميع الأحكام الشرعية متضمنة لمصلحة العباد في الدَّارين؛ وأنَّ التخصيصات الواردة في العبادات مشروعة لمعنى وحكمة؛ إلا أنَّ غالب معانيها غير جارية على شروط العِلَّة القياسية، وبهذا التصريح يندفع أمران:

١- يندفع توهُّمُ أنهم يدَّعُون خُلُوَّها عن الحكم والمعاني، وليس كذلك، بل الكلام في ظهور العِلَّة لا في وجودها.

٢- يندفع كذلك توهُّمُ أنَّ النِّزَاع في حِكَم المشروعية وأسرار التشريع ومطلق الحكمة، وليس كذلك، بل الكلامُ في العلَّة الخاصة التي تؤثر في الحكم.

ثانيًا: يرى القائلون بأن (الأصل في العبادات التَّعَبُّدُ) صلاحيَّةَ جميع الأحكام للتعليل، لكن لا يرون أن ظهور العلل القياسية غالبٌ في باب العبادات، وبذلك يُعلم أنهم لا يمنعون مطلق التَّعْلِيل فيها، بل الممنوع دعوى غلبة التَّعْلِيلِ الأُصُوليِّ وأصالته.

وهذا هو المفهوم المخالف لدلالة لفظ (الأصل)؛ وبذلك يندفع توهُّم أنهم لا يجيزون التَّعْلِيل مُطْلَقًا في باب العبادات(٢).

---

(١) مدخل إلى مقاصد الشريعة (ص:٣٧-٤٧)، نظرية المقاصد (ص:١٧٣-١٧٥)، قواعد المقاصد، الكيلاني (ص:٢٤٢).

(٢) لتصدير القواعد بكلمة (الأصل) دلالات حكمية، منها ما يلي:

←

ثالثًا: التنبيه على أنَّ التَّعْلِيلَ الأصولي يكون بالعِلَّة الأصولية التي يكون لها أثـرٌ في الحكم الشرعي، ويفيد في وظائف الاجتهاد، وعلى ذلك لا يحسن الجمع بينها وبين الحِكَم غير المؤثرة في تقعيد الأصل لِبَاب من أبواب الفقه لاستعماله في تكوين الأَدِلَّة وبناء الأحكام عليها؛ لاختلاف طبيعة كلٍّ من المعاني المؤثرة وغير المؤثرة، وشروطهما، والآثار المترتبة عليهما؛ لذلك يتبين أنَّ الخلط بينهما غير صحيح.

وبناء على ذلك: فالجواب عن الاعتراض هو: أن التسوية بين باب العبادات وغيرها في أصالة التَّعْلِيل فيهما قولٌ له وجْهٌ من النظر، وهو منسوبٌ إلى الحنفية، ولا ضيرَ حينئذٍ على من صار إليه واختاره مذهبًا لنفسه، لكن طريق تقسيم الأصول أوجه؛ لأن مدار التَّعبد على خفاء المعنى الخاص الذي له أثر في الحكم الشرعي، وهو لا يظهر على السلامة طردًا وعكسًا في العبادات، وذلك يتضح عند اعتبار المعاني المستفادة من الأحكام العبادية.

مع الإشارة إلى أن فَنَّ بيان حِكَم التكليف وأسرار التشريع دخيلٌ على علم أصول الفقه، وأنَّ ظهورها لا ينافي التَّعبُّدَ المانع من القياس.

ولقد نبَّه عليه غير واحد من الأصوليِّين والفقهاء من مختلف المذاهب، منهم الجويني(١)، وابن القيم(٢)، والأبياري(٣)، والمقَّري(٤).

←

١- إن مضمون القاعدة لا يتوقف فيه، بل يجب العمل به إلى وجود دليل مخالف.

٢- إن مضمونه يكون ميزانًا لجميع مسائل القاعدة فما وافقه قُبِل، وما خالفه ينظر إلى دليله الخاص.

٣- إن صاحب الأصل لا يطالب بالدليل.

٤- الإشعار بوجود مسائل خارجة عن حُكْم القاعدة.

٥- إن الطالب لا يجعل شغله الشاغل حفظ الفروع الموافقة للقاعدة، بل يعتني بالفروع المخالفة لها؛ لأنها التي لا تنضبط بالأصل. بنظر: قواعد في البيوع، د. سليمان الرحيلي (ص:٢٢).

(١) ينظر: البرهان (٢/٦٢٢-٦٢٣).

(٢) ينظر: رفع اليدين في الصلاة (ص: ١٣٥).

(٣) ينظر: التحقيق والبيان (٣/١٢٩، ٦٠٤).

(٤) ينظر: القواعد، قاعدة:١٥٩، (٢/٤٠٦-٤٠٧).

قال الأبياري -بعد إبراز جملة من أسرار الصلاة وحكمها-: "ولو ذهبنا نستقصي أسرار الصلوات، لطال الكلام، ولخرج عن حدِّ الاقتصاد، **وهذا الكلام دخيلٌ في الأصول**، فلم نَــرَ الإكثار منه"(١).

والحاصل: أنَّ جميع الأَدِلَّة المذكورة في الاعتراض التي أفادت غلبة التَّعْلِيل في العبــادات لم تفرق أصحابُها بين التَّعْلِيل بمطلق الحكمة، والتَّعْلِيل بالعِلَّة، مع أنَّ التَّعْلِيل بالحكمــة العامــة لا يندفع به التَّعبد إذا لم تُدْرك معها علَّة الحكم مستوفية لشروط القبول الأصولية.

وقِلَّةُ التَّعَبُّدِيَّاتِ وندرته إنما هي باعتبار ظهور مطلق المعنى، وبوجوده -أيضًا- عند جملة من أهل العلم، وبالنسبة لمجموع أصول الشريعة، وأما بالنسبة لظهور العِلَّة القياســية في خصــوص العبادات، فليست التَّعَــبُّديات قليلةً، بل هي الغالبة.

ومن هنا يعرف أن سبب مخالفة من خالف في أصالة التَّعبُّدِ في العبادات هو إهماله مقدِّمــة مُهِمَّة من مقدمَّات البحث والنظر، وهو تحرير محل النِّزَاع، واعتبار الفن الذي جــرى خــلاف المختلفين فيه، كما نبَّه عليه الأبياري، وعدم التفرقة بين الأصل والغالب، فالتَّعْلِيل هو الأصــل العام في جميع الأحكام بما فيها أحكام العبادات، لكن الغالب على العبادات التَّعَــبُّد.

وهذا من المواطن التي قُدِّم فيها الغالب على الأصل عند القائلين بتقديم التَّعبد على التَّعْلِيل في العبادات؛ لما علم في الشريعة: أن الأصل في العبادات التوقف والحظر.

وتمكن معرفة غلبة التَّعبُّدِ على العبادات عند العلماء بالطرق التالية:

الطريق الأول: التصريح بأن باب العبادات باب تَعَبُّدٍ أوغلبة تَعَبُّدٍ، والاستدلال به في موارد الاجتهاد، وبيان الأحكام.

الطريق الثاني: التمثيل للأحكام التَّعَبُّدِيَّةِ بباب العبادات أو بــبعض أجزائهــا كالصَّــلاة والصَّــوم مَثَلاً، أو ببعض صفاتها، كأركــانها وتقديراتها ومواقيتها الزمانية والمكانية، وهَيآتهــا الخاصة.

(١) التحقيق والبيان (٣/٦٠٤).

الطريق الثالث: منهج التعامل والاجتهاد في أحكام العبادات:

١- تخصيصُ أحكام العبادات بمواردها على الصفة التي وردت بها.

٢- طَلَبُ الأَدِلَّة الخاصة في إثباتها.

٣- التقليلُ من تحكيم المعاني والعلل فيها.

٤- وَصْفُ المبَدِّلِ لأوضاعها المنقولة بالبدعة.

ونحوها مما يلوح للناظر عند تأمُّلِه لمنهجهم في التعامل مع مسائل العبادات، ابتداء بأحكام طهارة الحدث إلى باب الحج.

التنبيه الثاني: الجواب عن الاعتراض على دخول التَّعبد في المعاملات

من خلال ما تقدم من تقرير (أنَّ الأَصْلَ في المعاملات التَّعْلِيل) يتبيَّن أن التَّعَبُّدَ يرد في المعاملات على خلاف الأصل، لكن قد نازع بعضُ الباحثين[1] في دخول التَّعبُّدِ في تشريع المعاملات، فانتظم من ذلك أن في المسألة خلافًا.

ولكن قبل ذكر الخلاف يجب تحرير محل النِّزَاع بناءً على المعطيات المستفادة من مجموع عبارات المختلفين المتعلقة بالمسألة، سواء من خلال تصويرهم للمسألة، أو من خلال أدلَّتهم ومناقشاتهم وأمثلتهم.

والحاصل أنَّ التَّعبُّدَ هنا ينقسم ثلاثة أقسام: تَعبُّدٌ متفق على ثبوته، وتَعبُّدٌ متفق على نفيه[2]، وتَعبُّدٌ مختلف فيه:

الأول: التَّعبُّدُ المثبت بالاتفاق: وذلك بالمعنيين:

المعنى الأول: التَّعبُّدُ بمعنى عدم معقولية المعنى الخاص، المُسْتَلْزِمُ قبولَ الحكم، واختصاصه بمورده.

والتَّعبُّدُ بهذا المعنى قد وقع في تشريع المعاملات في فروع المذاهب الأربعة، لكن الباحثين لا

(١) والكلام هنا مع الباحثين المعروفين بالتزام الدين، وتعظيم نصوصه، واحترام أوامره ونواهيه، لا مع العلمانيين الذين يتبعون أهوائهم وعقولهم ويجعلونها معيارًا لقبول النصوص الشرعية، أخبارًا كانت أو أحكامًا.

(٢) وفي الحقيقة لا تعبُّدَ فيه، وإنما ذكرته بلفظ التعبُّدِ لبيان حاله، ورفع الاشتباه الذي بينه وبين التعبُّدِ.

يذكرونه عند دراسة هذه المسألة؛ وقد يكون سبب ذلك ظهوره، أوتسليمهم إياه، أو أنهم يرون أن تلك الفروع معللة، وبالتالي يكون جميع مسائل المعاملات معقولة المعاني، لا توجد فيها مسألة تعبدية، وذلك بعيدٌ؛ لوقوع المقادير فيها، وهي صنف لا يعقل معناه بالاتفاق.

ولقد بيَّن الشاطبي جملة من هذا التَّعبُّدِ في المعاملات بالأمثلة وذكر الأثر المترتب عليه، فقال: "الغالب في العادات الالتفات إلى المعاني، فإذا وُجِدَ فيها التَّعَبُّدُ، فلا بُدَّ من التسليم والوقوف مع المنصوص، كطلب الصَّداق في النكاح، والذبح في المحل المخصوص في الحيوان المأكول، والفروض المقدرة في المواريث، وعدد الأشهر في العدد الطلاقيّة والوفويَّة، وما أشبه ذلك من الأمور التي لا مجال للعقول في فهم مصالحها الجزئية، حتى يقاس عليها غيره.

فإنا نعلم أن الشُّروط المعتبرة في النكاح من الولي والصداق وشبه ذلك، لتمييز النكاح عن السفاح، وأن فروض المواريث ترتبت على ترتيب القربى من الميت، وأنَّ العدد والاستبراءات: المراد بها استبراء الرَّحم؛ خوفًا من اختلاط المياه.

ولكنها أمور جملية، كما أن الخضوع والتعظيم والإجلال علة شرع العبادات، وهذا المقدار لا يقضي بصحة القياس على الأصل فيها، بحيث يقال: إذا حصل الفرق بين النكاح والسفاح بأمور أخر مَثَلاً لم تشترط تلك الشروط، ومتى علم براءة الرحم لم تشرع العدة بالأقراء ولا بالأشهر، ولا ما أشبه ذلك"[(١)].

المعنى الثاني: التَّعبُّدُ بمعنى التقرب إلى الله تعالى بالتصرفات العادية؛ لطلب الثواب والأجر.

والغرض من هذا التَّعبُّدِ رَبْطُ قَلْبِ المؤمن بالله، فهو إذ يلتزم بأحكام العاديات إنما يلتزم أمر الله، فإذا أخذ ما أخذ، وترك ما ترك، من تحت الإذن الشرعي فإنه عابد متبع مؤدٍّ حق الله، فالقصد من قاعدة (الأصل في العادات الالتفات إلى المعاني)- التوسع في التصرف المصلحي المأذون بها شَرْعًا، كالقياس ونحوه، والقصدُ من اعتبار التَّعبُّدِ فيها بيان وجوب التزام الضوابط الشرعية فيها، وصلاحيتها لتحقيق معنى العبادة وطلب الثواب بها[(٢)].

---

(١) الموافقات (٢ / ٥٢٥).

(٢) ينظر: الموافقات (٥٣٧/٢)، الثبات والشمول، عابد السفياني (ص:٤٦٠).

والتَّعبُّدُ بهذا المعنى لا خِلافَ في دخولها في المعاملات والعادات، فالأمور العادية تصير طاعات تثاب عليها، حتى ما يجعله المرء في فم امرأته، وحتى إعفافه نفسه وأهله بالنكاح الشرعي.

ولا يتحقق ذلك إلا بمجموع أمرين:

الأمر الأول: موافقة الشرع والبناء على مقاصده الأصلية.

الأمر الثاني: قصد وجه الله تعالى فيها، أو قصد الاستعانة بها على طاعة الله تعالى.

فوجوب موافقة الشرع فيها مع قصد الامتثال بها؛ لنيل الأجر والثواب- هو وجه التَّعبُّدِ في المعاملات؛ إذ لا يجوز التقرب إلى الله تعالى بالمعاصي، وسائر المخالفة الشرعية.

وينبني على ذلك أن تصرفات المكلَّفين العادية لا يثاب عليها:

-إذا كانت محرمة، أو كان مباحة وتعاطاه المكلف بطريق مخالفٍ للشرع، ولو قَصَدَ بها التَّعبُّدَ والتقرب.

- وكذلك إذا لم يقصد به وجه الله تعالى بالجملة، كما يكون ممنوعة إذا اخترعها واتَّخذها عباداتٍ مقصودةٍ في حَدِّ ذاتها كالصلاة، والحج[1].

الثاني: التَّعبُّدُ الموهوم المنفي بالاتفاق، ويأتي ذلك على معنيين:

المعنى الأول: الجمود على صور فتاوى الأئمة المبنية على الأعراف والمعاني المصلحية المتغيرة:

فما كان من الأحكام أو الفتاوى من هذا القبيل لا تَعَبُّدَ بالمنقولات فيها، بل يجب إدارة الحكم بحسب ما يقتضيه العرف أو الوصف أو المصلحة، وهذا القانون مجمع عليه بين العلماء.

قال القرافي: "بهذا القانون تعتبر جميع الأحكام المرتبة على العوائد، وهو تحقيقٌ مجمعٌ عليه بين العلماء، لا خلاف فيه، بل قد يقع الخلاف في تحقيقه هل وجد أم لا...

وعلى هذا القانون تراعى الفتاوى على طول الأيام، فمهما تجدد في العرف اعتبره، ومهما سقط أسقطه، ولا تجمد على المسطور في الكتب طول عمرك..

---

(١) ينظر: قواعد الوسائل، مخدوم (ص:٣٢٥).

فهذا هو الحق الواضح، والجمود على المنقولات أَبَدًا ضلالٌ في الدين، وجَهْلٌ بمقاصد علماء المسلمين والسَّلف الماضين"(١).

ولقد أطال ابن القيم النَّفَس في توضيح هذا الأصل بدراسة مؤصَّلة مفصَّلة، فليُرْجَع إليه(٢).

والحاصل: أنه لا يوجد من أهل العلم من يَدَّعِي تَعبُّدًا بمعنى الجمود على حالةٍ واحدةٍ في مثل هذه الأحكام، حتى يحتج ببطلانه على نفي التَّعَبُّدِ في تشريع المعاملات.

وهذا هو مسألة (تغيُّر الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأشخاص والأحوال والنيات والعوائد)، وهي مسألة مفتقرة إلى التحقيق في عنوانها، وفي بيان المقصود منها، وفي تحديد الأحكام التي تصلح لها، وشروطها، لكن بعض ما يذكر من صورها محل وفاق عند العلماء، وإن لم يجوِّز بعضهم إطلاق عبارة التغير عليها.

والتصرف في هذا النوع بالتغيِّير هو الذي يحقق مقاصد الشَّارِع منه، والجمود على صورة واحدة فيه مناقضٌ لطبيعته ومقاصده.

المعنى الثاني: الجمود على ظواهر النصوص الشرعية، والأخذ بحروفها على طريقة الداودية الحزمية الظاهرية:

وتقرير ذلك أنه: لا تَعَبُّدَ بظواهر النصوص الشرعية حيث صحَّ تأويلها تأويلا معتبرًا شَرْعًا، ولقد قرَّر ذلك العلامة ابن القيم بكلام نفيس يحسن إيراده هنا، قال: -"من عرف مراد المتكلم بدليل من الأَدِلَّة وجب اتباع مراده، والألفاظ لم تقصد لذواتها، وإنما هي أدلة يستدل بها على مراد المتكلم، فإذا ظهر مراده، ووضح بأي طريق كان؛ عمل بمقتضاه:

سواء كان بإشارة، أو كتابة، أو بإيماء، أو دلالة عقلية، أو قرينة حالية، أو عادة له مطردة لا يخل بها، أو من مقتضى كماله وكمال أسمائه وصفاته، وأنه يمتنع منه إرادة ما هو معلوم الفساد، وترك إرادة ما هو متيقن مصلحته، وأنه يستدل على إرادته للنظير بإرادة نظيره ومثله وشبهه، وعلى كراهة الشَّيْء بكراهة مثله ونظيره ومشبهه؛ فيقطع العارف به وبحكمته وأوصافه

(١) الفروق (١/٣٨٥-٣٨٧).

(٢) إعلام الموقعين (٤/ ٣٣٧).

على أنه يريد هذا ويكره هذا، ويحب هذا ويبغض.

هذا، وأنت تجد من له اعتناء شديد بمذهب رجل وأقواله كيف يفهم مراده من تصـــرفه ومذاهبه، ويخبر عنه بأنه يفتي بكذا ويقوله، وأنه لا يقول بكذا ولا يذهب إليه، لما لا يجـــد في كلامه صريحا، وجميع أتباع الأئمة مع أئمتهم بهذه المثابة...والألفاظ ليست تعبُّديَّةً"(١).

وينبني على ذلك ما يلي:

أولا: عدم جواز الجمود على ألفاظ النصوص وحروفها على طريقة الظاهريـــة الداوديـــة الحزمية.

ثانيًا: قبول تأويل النص من حيث تعميم الحكم أو تخصيصه بالنص والإجمـــاع، وهـــذا لا خلاف فيه على ضوء ما بينه أهل العلم في باب دلالات الألفاظ في كتب الأصول.

ثالثًا: قبول تأويل النص من حيث تعميم الحكم أو تخصيصه بالعِلَّة المستفادة من النص نفسه أو من غيره، فالعلَلُ وإن كانت لا تستقل بإثبات الأحكام ابتداءً، ولا تُعدُّ من الأَدِلَّة الشرعية(٢)، إلا أنَّ لها أثرًا ظاهرًا في بيان المراد من النصوص تقريرًا وتنـــزيلا، وهذا هو مسألة (تأثير العِلَّة في دلالة النَّص).

وخلاصة الرأي الأصولي في ذلك:

١- أن تأثير الْعِلَّةِ في النَّـــصِّ جائزٌ بالاتفاق إذا كان التأثير بالتعميم والتعدية، وهو القياس، أو هو العموم المعنوي.

٢- وممنوعٌ إذا كان إبطالا لدلالة النص بالكلية، بحيث لا يكون لدلالة النص أي فائـــدة علمية أو عملية.

٣- وأما إذا كان بالتخصيص، فالمنصوص عند الحنفية وعند طائفة من غيرهـــم أنـــه: لا يجوز(٣).

---

(١) إعلام الموقعين (٢/ ٣٨٥).

(٢) الآيات البينات (١٥٩/٤).

(٣) ينظر عند الحنفية: أصول السرخسي (١٦١/٢-١٧٤)، كشف الأسرار (٣٠٣/٣)، فواتح الرحمـــوت (٣١٥/٢)، وقارن بما في ميزان الأصول، السمرقندي (ص:٦٤٣-٦٤٥)، وينظر: نهاية الوصول، الهندي (٣٥٥٣/٨)، البحـــر المحيط (٣٧٧/٣-٣٧٨، ١٥٢/٥-١٥٤)، الآيات البينات (٢٧٢/٤).

لكن الغزاليَّ نَصَّ على أن جوازه مَحَلُّ اتفاق عند الجميع، فقال: "النقصان من المنصوص -بالمعنى المفهوم من النص- مقولٌ به وفاقًا، كالزيادة عليه بالمعنى المعقول منه"(١).

وهو صحيحٌ عَمَلاً وتطبيقًا، والفروع الفقهية في المذاهب الأربعة وغيرها ممن يقول بالتَّعْلِيل والقياس- شاهدةٌ بذلك على وجهٍ لا يخفى، والحنفية إنما خالفوا فيه تنظيرًا، فأنكروه بِقِيلِهِمْ، وأثبتوه بِفِعْلِهِمْ.

لكن لتأثير العلل في دلالة النصوص شروطها الأصولية، أشار إليها ابن دقيق العيد ملخصةً -في مسألة بيع الحاضر للبادي- بقوله: "أكثر هذه الأحكام: قد تدور بين اعتبار المعنى واتِّباع اللفظ، ولكن ينبغي أن ينظر في المعنى إلى الظهور والخفاء:

- فحيث يظهر ظهورًا كثيرًا فلا بأس باتّباعه، وتخصيص النص به، أو تعميمه على قواعد القيَّاسين.

- وحيث يخفى ولا يظهر ظهورًا قويًّا، فاتّباع اللفظ أولى"(٢).

رابعًا: قبول تأويل النص من حيث تعميم الحكم أوتخصيصه بقاعدة شرعية أخرى كالقياس، والاستصلاح، والقرائن، والضرورة والحاجة مما تُبْتَنَى على المعاني الشرعية(٣).

الثالث: التَّعبُّدُ المختلف فيه: وهو بمعنى وجوب التزام مدلول النص، وترك تحكيم المصلحة التي لا مستند لها، إلا مجرد كون الأصل في المعاملات التَّعْلِيل.

أقوال العلماء في دخول التَّعبُّدِ في تشريع المعاملات

اختلف العلماء في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: إثبات دخول التَّعبُّدِ في باب المعاملات

يرى أصحاب هذا القول أن التَّعبُّدَ داخلٌ في المعاملات، إلا أنه غير مانعٍ من القياس، لكنه مَانِعٌ من مخالفة ظواهر النصوص الشرعية، وتقديم المصلحة المجرد عليها.

---

(١) شفاء الغليل (ص:٤٣)، وللغزالي تأصيل دقيق لقضية تأثير العلل في دلالة النصوص، يحسن الرجوع إليه في شفائه (ص:٤٣-٥٦).

(٢) إحكام الأحكام (١٨١/٢).

(٣) ينظر: شفاء الغليل (ص:٤٨)، ميزان الأصول (ص:٦٣٢).

وهذا مذهب عامة أهل العلم، صرَّح به الجويني[١]، وابن السَّمْعاني[٢]، والشاطبي[٣]، ويدل على ذلك فروع المذاهب الأربعة.

قال الجويني: "القواعد التَّعَبُّدية في المعاملات لا ترتفع بالتراضي"[٤].

وقال ابن السَّمْعاني: "للشارع تعبُّدات يلزم اتّباعُها في المعاملات، كما يلزم في العبادات فلا تسقط تلك التَّعَبُّدات بإسقاط العباد ذلك؛ وإن كانت المعاملات أصلها جَارِيًا في حقوق العباد؛ لكن يلزمهم اتِّباع الأوامر فيها؛ لأن الله تعالى أعلم بمصالحهم؛ ولأن أوامره كلها من حدود الدين"[٥].

أدلة القول الأول:

استدل على القول الأول بما يلي[٦]:

الدليل الأول: إن أحكام المعاملات من الدين، فيجب مراعاة حدود الشرع فيها مُطْلَقًا، ولا يجوز التصرف فيها بإسقاطٍ، أو بزيادةٍ ونقصانٍ على خلاف مقتضى الشَّرع؛ لأن ذلك تَعَدٍّ لحدود الله، وهو محرَّمٌ ومنهي عنه[٧].

الدليل الثاني: إن معنى الاقتضاء أو التخيير لازمٌ للمكلَّف من حيث هو مكلَّفٌ، عرف المعنى الذي لأجله شرع الحكم أو لم يعرفه، بخلاف اعتبار المصالح فإنه غير لاَزمٍ، فيصح الحكم من المكلف وإن لم يعلم علته أو يقصدها[٨].

الدليل الثالث: إن غاية ما يمكن الالتفات إليه في ترك الضوابط الشرعية في أحكام المعاملات هي التمسك بالمعاني، والناظر مهما اجتهد في طلب المعاني في حُكْمٍ مَا، فلن تظهر له

(١) ينظر: النهاية (١٥/٢٢١).
(٢) ينظر: القواطع (٣/٩١٥).
(٣) ينظر: الموافقات (٢/٥٢٩).
(٤) النهاية (١٥/٢٢١)، ينظر: مغيث الخلق (ص:٤١-٤٣).
(٥) القواطع (٣/٩١٥).
(٦) لقد استدل الشاطبي على دخول التعبد في تشريع المعاملات بستة وجوهٍ، ينظر تفصيلها في الموافقات (٢/٥٢٩-٥٣٧).
(٧) القواطع (٣/٩١٥).
(٨) ينظر: الموافقات (٢/٥٢٩).

جميع مصالحه الدينية والدنيوية؛ وبناء على ذلك، فإنه يلزمه الوقوف عند حدُود الشَّارِع في جميع الأحكام، والامتناع عن التصرف فيه بما يُخَالِفُ صفة مشروعيَّتها، ولا يمنع ذلك تعدية الحكم بالمعنى الظاهر إلا أنه لا يجيز تعدي حدود الشرع.

الدليل الرابع: إن العقل قد يُدرك المصلحةَ، لكن اعتبارها مصلحةً شرعيَّةً لا يعرف إلا من قبل الشَّارِع؛ فآل النظر فيها من جانب اعتبارها إلى وجوب التزام حدود الشَّارِع الحكيم في كُلٍّ من الحُكْم والمعنى.

الدليل الخامس: إن صحة تعليل الحكم الواحد بالمعنى التَّعَبُّديِّ والمعنى المصلحي معًا[(1)]- لَتَدُلُّ على أنَّ الشارع قاصدٌ لتحقيق المعنى المصلحي بالمشروع الوارد في النص، لا بالمخالف النابي عن دلالته، وبالتالي يجب الالتزام بمقتضى النص والوقوف عند حدِّه؛ فالتَّعْلِيل الشرعي لا ينفك أَبَدًا عن التَّعبُّدِ الشرعي بالمعنى المتنازع عليه هنا.

وهذه الوجوه الخمسة هي أَدِلَّة دخول التَّعبُّدِ في تشريع المعاملات الْمُوجِبة على المكلَّف ترك مخالفة الشرع فيها.

القول الثاني: نفي دخول التَّعبُّدِ في أحكام المعاملات:

ولقد صرَّح بهذا القول -بعد تحرير محل النِّزَاع فيه- كُلٌّ من الطوفي، والحجوي، و الأصولي محمد شلبي، إضافةً إلى أنه مسلك العلمانيين في إبعاد الشريعة الإسلامية المباركة عن أحكام المعاملات والعادات.

لكن كُلٌّ واحد من هؤلاء الثلاثة قد حَرَّرَ محلَ النِّزَاع في المسألة على التفصيل التالي:

أولاً: الطوفي: إن الطوفي -رحمه الله- قد استثنى المقدرات من محل النِّزَاع، وألحقها بالعبادات في عدم تقديم المصلحة على النص الجزئي فيها، وأما بقية الأحكام فيرى أنه لا تَعَبُّدَ بالنص والإجماع إذا خالفا مصلحة المكلف .

(١) التَّعْليل بالمعنى التعبدي، وهو: تعليل الحكم بطلب الشارع إياه، كأن يقول المكلف: فعلت؛ لأن الشَّارِع أمر به، أو تركت؛ لأن الشَّارِع نهى عنه.

والتَّعْليل بالمعنى المصلحي هو: التَّعْليل بالمصالح والحكم المترتبة على تشريع الحكم وامتثاله.

ولقد كان قد صرَّح في مفتتح تقريره أن ذلك التقديم في غير العبادات والمقـــدرات مقيَّـــدٌ بشرطين:

الشرط الأول: ألا يكون الأخذ بالمصلحة يؤدِّي إلى إلغاء جميع مدلول النص أو الإجمـــاع بالكلية.

الشرط الثاني: ألا يؤدي الأخذ بها إلى إلغاء بعض مدلول الـــنص أو الإجمـــاع إذا ورد في خصوصه دليلٌ خاصٌّ عن الشَّارِع.

فعند هاتين الحالتين لا تقدم المصلحة على النص.

وأما إذا كان الأخذ بالمصلحة غير مُفَوِّتٍ لجميع مدلول النص أو الإجماع بالكلية، بل بعض مدلوله الذي لم يرد دَلِيلٌ خاصٌ عن الشارع بخصوصه، فإن تقديم المصلحة في هذه الصورة- هو المتعين، لكن على وجه التخصيص والبيان؛ لا على وجه الإبطال(١).

ثم لما جاء للاستدلال والمناقشة -بعد عدَّة صفحات فقط- ضرب عن هذا التحرير المقيـــد بشروطه عرضَ الحائط، وقرر تقديم المصلحة على النص الجزئي مُطْلَقًا.

وهذا في الحقيقة تقديمٌ للمصلحة الملغاة على النص الشرعي بالعقل المجرد دون اســـتناد إلى سنَدٍ معتبر من الشرع.

ثانيًا: وأما الحجوي، فبعد النظر في مجموع كلامه انتفى معه الخلاف حيث صرَّح بمعـــنى التَّعبُّدِ المنفي عنده في أحكام المعاملات، وهو التَّعبُّدُ بالجمود على اجتهادات الفقهاء وفهـــومهم المبنية على النظر عند تخلف المصلحة عنها، فقال: "إن مصلحة الأمة والشريعة معًـــا تقتضـــي التوسع في أبواب المعاملات بما لا يخالف المنصوص والمجمع عليه....وإنما كلامنـــا في المســـائل الاجتهادية التي قال فيها المتقدمون بما يوافق زمنهم"(٢).

بل نفى أن يوجد في تشريع المعاملات مالا يظهر موافقته لوجوه المصالح والحكم، فقـــال: "وفي أبواب المعاملات الدنيوية لا تجد النصوص إلا وفق المصالح، وضد المفاسد لمن وفق لمعرفـــة المصلحة الحقيقية"(٣).

---

(١) كتاب التعيين (ص:٢٣٨).

(٢) الفكر السامي (٢/٧٧٤، ٧٨٢).

(٣) المصدر السابق (٢/٧٧٧).

وبهذا التصريح يظهر أنَّ الحجوي لما قال-: "يمكن أن يقال -في كُلِّ حُكْمٍ تبين لنا بالدليل الصحيح، أنَّ حكمته دفع مفسدة دنيوية، أو جلب مصلحة- لا دخل للتعبد فيها، وهذا خلاف ما نقلتم عن صاحب الموافقات الشاطبية من تضييقه بإدخال التَّعبُّدِ في كُلِّ الأبواب، لكنه لم يأت ببرهان يساعده على دعواه كما يعلم بالمراجعة"[(١)].

لكن يبدو أنه صدر منه هذا الاعتراض على الشاطبي -في قضية اعتبار التَّعبُّدِ في المعاملات- بناء على فهمه وتصوره عن رأي الشاطبي من خلال كلام السائل، ومن خلال مراجعة غير موعبة؛ لأنَّ الشاطبي قصد بالتَّعبُّدِ فيها: عدم جواز تَخَطِّي حدود الشرع، لا بمعنى منع القياس عند ظهور علَّة متعدية، ولا بمعنى الجمود على فهوم العلماء، وهو ما اشترطه الحجوي نفسه بقوله السابق: "ما لم يخالف المنصوص والمجمع عليه".

ولقد اتَّضحَ فيما سبق عند تحرير محل النِّزَاع أنه لا قائل بالتَّعبُّدِ بفهوم العلماء واجتهاداتهم المخالفة للمصلحة المعتبرة، بل كُلٌّ مُتَّفَقٌ على نفيه؛ لذلك لما تناول الشاطبي المسألة قال: "ومعنى التَّعبُّدِ به: الوقوف عند ما حدَّ الشَّارِع فيه من غير زيادة ولا نقصان"[(٢)].

فالخلاف في تعدِّي حدود الشَّارِع وضوابطه الثابتة بنصوصه، لا في الجمود على المنقولات عن الأئمة عند تخلف المصلحة عنها.

ثالثًا: أمَّا محمد شلبي؛ فقد صرَّح بمحل النِّزَاع ونصَّ عليه، وأصرَّ على تقديم المصلحة على النص المبني على المعنى المتغير، اتباعًا لمذهب الطوفي في تقديم المصلحة الملغاة على نص الشَّارِع، ونسبة ذلك إلى الدين باسم التخصيص والبيان.

ولقد بين شلبي المراد من المسألة وحرَّر محل النِّزَاع فيه، والأثر المترتب عليه، فقال: "التَّعبُّدُ له معنيان:

الأول: مالا يعقل معناه على الخصوص، وإن فُهِمَتْ حكمته إجمالاً؛ وهذا يمنع التعدية والقياس.

---

(١) المصدر السابق (٢/٧٨٤).

(٢) الموافقات (٢/ ٥٣٤).

والثاني: أعم من الأول وهو: ما يكون لله فيه حقٌّ، إذا قصده المكلف بالفعل أثيب عليـــه، ويستحق العقاب على تركه.

وهذا يستفاد من مجرد ورود الطلب من الشَّارِع -أمرًا كان أو نهيًا- وهذا المعنى لا ينـــافي القياس والتعدية[1].

ومن هذا يظهر: أن التَّعبُّدَ المختلف في وجوده في المعاملات، هو التَّعبُّدُ بالمعنى الثـــاني، لا الأول؛ لاتفاق المتخالفين على صحة القياس فيها؛ فلو حمل عليه لتناقض مذهبهم.

وهذا الاختلاف لا يظهر أثره إلا في جواز ترك مقتضى النص إذا عارضته المصلحة أو عدم جوازه، فمن ادَّعى وجود التَّعبُّدِ فيها منع الترك عند المعارضة، ومن نفى ذلك جوَّز الترك"[2].

ثم إنه بعد هذا التحرير مَزَجَ محل النِّزَاع عند الاستدلال والمناقشة بجملة من قضايا أصولية:

١- مسألة تأثير العلل في دلالة النصوص.

٢- ومسألة تأثير اختلاف العوائد والأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات في الأحكام المبنية عليها.

٣- ومسألة تأثير الأَدِلَّة المبنية على المعاني الشَّرعية كالقياس ونحوه في مقتصيات النصوص الشرعية.

٤- ومسألة عدم جواز الجمود على المنقولات عن الأئمة.

خلط هذه المسائل بمحل النِّزَاع مع ظهور خروجها منه بما تقدم من التحرير.

أدلة القول الثاني:

إن أهمَّ ما استدل به الطوفي وشلبي، هو أَدِلَّةُ اعتبار المصالح في الشريعة، والأَدِلَّةُ القائمة على أصالة التَّعْلِيل في تشريع العادات السَّالفةُ الذِّكْرِ[3].

لكن يجاب عن ذلك: بأنَّ تلك الأَدِلَّة وإن كانت تفيد جواز تعدية الحكم والقياس، وجَعْلَ

---

(١) ولكن يمنع إبطال الضوابط الشرعية ومراسمها.

(٢) تعليل الأحكام (ص:٢٩٩).

(٣) كتاب التعيين (ص:٢٤٠-٢٨٠)،

الأصل في تصرفات المكلَّفين العادية- الإباحة والحلّ، إلا أنها لا تجيز مخالفة الشرع، ولا تَخَطِّي حدوده بالمصالح المجردة غير المستفادة من الشرع.

وهذا هو محل النِّزَاع في هذه المسالة، ولقد نصَّ عليه كُلٌّ من الجويني وابن السَّمْعاني؛ فعبَّر عنه الجويني بـــ(مجرد التراضي)، وابن السَّمْعاني بـــ(إسقاط العباد).

فالذي يمنع تقديمه على مقتضى النص الشرعي هو ميول العباد وأهوائهم المجردة(١).

القول الراجح:

الذي يتعيَّن رجحانُه في هذه المسألة هو مذهب الجمهور، وهو تقديم النص على جميع المصالح التي ليس لها مستند إلا مجرد كون الأصل في الأحكام التَّعْلِيل، وأنه لا ضرر ولا ضرار، وقول المخالف قَوْلٌ شَاذٌّ، وذلك لما يلي:

الأول: إنَّ الشَّرْعَ حيثما وجد فثَمَّ المصلحة، ولا يتصور وجود تعارض بين مصلحة حقيقية ثابتة في أمر، ويرد الشرع بخلافه.

فَكُلُّ مَصْلحةٍ وقع بينها وبين النص الشرعي المنافاة والممانعة فهي مصلحة متوهمة غير حقيقية، والتَّعْلِيل بها تعليلٌ لهدم المصالح، ولا يجوز الصيرورة إليه، قال ابن السبكي: "العقلاء في أفعال الشَّارِع على قولين: أحدهما: تعليلها بالمصالح، والثاني: عدم التَّعْلِيل، وأما التَّعْلِيل بهدم المصالح فلم يقل به عاقل"(٢).

ففي ميزان الشرع لا يتصور تعارض بين النصوص والمصالح الحقيقية؛ لأنَّ المصالح الشرعية لا تلد إلا من رحم النصوص الشرعية.

أما إذا جعلنا عقول البشر وميولهم ميزانًا لاعتبار المصالح؛ فسيقع التعارض والتناقض والممانعة بين النصوص والمصالح بلا محالة، ومعيارية العقول المجردة لقبول النص باطلة مردودة.

الثاني: إن الوقوف عند حُدُودِ الشَّرْعِ هو الذي يحقق مصالح الأنام في الواقع، لا الخروج عليها بمجرَّد الرأي؛ لأنها من لدن عليم حكيم.

---

(١) النهاية (١٥/٢٢١)، القواطع (٣/٩١٥).

(٢) رفع الحاجب (٣/٢٠٩).

الثالث: إنَّ المصلحة لا تعتبر مصلحة شرعية إلا إذا اعتبرها الشَّارِع بدلالة نصٍّ أو شهادة حكمٍ، وما ليس كذلك فكيف يضاف إلى الشرع ويعارض به نصوصه.

الرابع: إن تقديم النص على المصلحة الموهومة أصلٌ مُتَّفَقٌ عليه قبل وقوع خلاف المخالفين فيه، والإجماع المتقدم مانعٌ من إحداث خِلَافٍ متأخِّر.

ولقد ذكر الإمام الجويني هنا كلامًا نفيسًا، يستحسن نقله هنا تتميمًا للفائدة، وإشارة إلى محل النزاع، فقال -حكاية عن الشافعي-: "الشَّرْعُ لما شرع البيعَ بهذه المراسم الشرعية، والمعالم الدِّينية، والحدود والضوابط والروابط المرعية، فيلائم تلك الضوابط الروابط؛ ولا يتعدَّى عنها بحال من الأحوال.

وذلك لأن الله تعالى اعتبر هذه الشروط المحققة الْمُلْتَفَّة بهذه الأحكام الشرعية، حتى لا يؤدي إلى أمور الخبط، والخروج عن الضبط؛ حَسْمًا للناس عما اعتادوا في الجاهلية الجهلاء، قبل بعثة خاتم الأنبياء -صلوات الله وسلامه عليه-؛ لأنهم كانوا يلازمون أصل التراضي، وأصل التملك، فكانوا لا يراعون وراء ذلك شيئًا آخر أصلاً.

وقد عُلِمَ بأن الله تعالى لو لم يعتبر هذه الشروط والضوابط، واكتفي بمجرد التراضي؛ لأدَّى ذلك إلى خَبْطٍ، من حيث إن أذهان العباد، وعقول أهل الاجتهاد مختلفة عن الوقوف إلى مغيبات الأمور، وخفيات الخطوب، وسرائر الضمائر.

فهذا العبد ينظر إلى الظاهر، ويكتفي بأول الخاطر، ويَغْتَرُّ بخضراء الدمن، ولا ينظر إلى ما سيحدث في مَرِّ الزمن.

والشرع إنما حجر على الصبيان والمجانين حتى لا يؤدِّي إلى خَبْطٍ؛ لنقصان عقولهم، ولا ريب أن عقول البالغين بالإضافة إلى علم الله تعالى ومعرفته دون علم هؤلاء الصبيان، وعلم هؤلاء بالإضافة دون علم البالغين العقلاء المبصرين المؤمنين، فدلَّ على أنه لا بُدَّ من مراعاة حدود الله تعالى وحقوقه، قال الله -عزَّ وجلَّ-: ﴿ تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا ﴾[البقرة: ٢٢٩]"[1].

(١) مغيث الخلق (ص:٦٥-٦٦).

المطلب الثالث: طريقة العمل عن تردُّد الحكم بين التَّعبُّدِ والتَّعْلِيل

لقد ورد عن الأصوليِّين عدَّةُ عباراتٍ لتأصيلِ طريقة العمل عند تردد الحكم بين التَّعبد والتَّعْلِيل، منها ما يفيد أن طريقة العمل هو: الجمعُ بينهما، ومنها ما يفيد: أنه الترجيحُ بمقتضى الدَّليل المرجِّح، ومنها ما يقتضي تقديم التَّعْلِيل مُطْلَقًا.

لكنَّ الدِّراسةَ الموضوعيَّةَ لتلك النُّقُولِ، وإجرائها على أحوال التَّردد يُحَصِّل تَفْصِيلاً، مفادُه: أنَّ المتردد بين التَّعبُّدِ والتَّعْلِيل يختلف الحكم عليه باختلاف أحوال التردد.

اختلاف طرق العمل باختلاف أحوال التردد:

للتردد ثلاث حالات:

إنَّ للتردد حالات، تختلف طريقة العمل باختلافها، وتفصيلها فيما يلي:

الحالة الأولى: أن يتردد الحكم بين التَّعبُّدِ والتَّعْلِيل مع إمكان الجمع بينهما:

أن يتردد الحكم بين التَّعبُّدِ والتَّعْلِيلِ تَرَدُّدًا مساويًّا، ويمكن الجمع بينهما على وَجْهٍ مَقْبُولٍ بالدَّليل.

فَحُكْمُ هذه الحالة: أنه يتعين الجمع بينهما؛ لأنَّ إعمالَ الدليلين أولى من إهمال أحدهما، وذلك ما لم يترجح أحدهما بقوة دليله على الآخر، وإلا فالحكم للراجح.

ولقد قرَّره المقَّري قاعدةً، فقال: "قاعدة: إعمال الشَّائبتين أرجح من إلغاء إحداهما، كالدليلين...."، ثم فرع على ذلك عدَّة مسائل فقهية عَرْضًا ونَقْدًا[1].

وقال في مراقي السعود:

والْجَمْعُ واجب متى ما أَمْكَنَا   إلا فللأخير نسخٌ بُيِّنَا[2]

وهذه الحالة تتحقق كثيرًا عندما يكون التردد بين أصل الحكم وتفصيله، أو يكون للحكم أكثر من صورة منفكة بعضها عن بعضٍ.

---

(١) القواعد (٢٧٣/١).

(٢) نثر البنود على مراقي السعود (١٧٨/٢).

ولقد خَرَّجَ الجمهور -خِلاَفًا للحنفية- على هذه الحالة: الجمع بين عدم اشتراط النيـــة في إزالة النجاسة؛ التفاتًا إلى المعقولية، وبين تعيين الماء في إزالتها؛ اعتبارًا للتعبديـــة في تعيينـــه، أو لقصور العلَّة.

وخُرِّجَ عليها -أيضًا- عند الحنفية: الجمع بين عدم اشتراط النية في صحة طهارة الحدث؛ التفاتًا إلى معقولية المزيل (الماء)؛ إذ هو مطهِّرٌ بطبعه، وبين تعيين الماء المطلق فيه؛ اعتبارًا لعـــدم معقولية المزال (الحدث)؛ إذ ليس على أعضاء الغسل نجاسة معقولة.

وكذا الجمع بين معقولية أصل مشروعية الزكاة حتى وجبت في مال الصغير والمجنون، وبين تعبديَّة تفاصيلها حتى امتنع فيها إخراج القيمة عن الأعيان المنصوصة، وذلك عند الجمهور خِلاَفًا للحنفية.

الحالة الثانية: أن يتردد الحكم بينهما مع تعَذُّر الجمع وإمكان الترجيح:

أن يتردد الحكم بين التَّعبُّدِ والتَّعْلِيل، ويتَعَذَّرَ الجمع بينهما، مع إمكان ترجيح أحدهما على الآخر بدليل من ذاته.

فَحُكْمُ هذه الحالة: أنه يصار إلى الترجيح، فيُقَدَّمُ ما دلَّ الدليل على ترجيحـــه، ويُحَكَّـــمُ آثاره في الحكم؛ لأن تقديم الراجح على المرجوح متفق عليه بين العلماء.

قال ابن رشد الحفيد -في سياق اشتراط النية في الوضوء، وبيان تـــردده بـــين المعقوليـــة والتَّعَـــبُّد-: "والفقه أن ينظر بأيِّهما هو أقوى شبهًا فيلحق به"[(١)].

وقال الطوفي: "فأما كون هذه المسألة الخاصة مُعَلَّلَةً أو غير مُعَلَّلَةٍ؛ فتلك مســـألة أخـــرى خارجة عما نحن فيه، يثبت فيها من الحكم بالتَّعبُّدِ أو التَّعْليلِ ما قام عليه الدليلُ"[(٢)].

وصرح به المقَّريُّ في القواعد[(٣)].

ومن البدهي أن يختلف وجهات نظر المجتهدين في المسائل الفروعية بناءً على اخـــتلافهم في دَرْك أدلة الترجيح.

---

(١) بداية المجتهد (١/ ٩)

(٢) شرح مختصر الروضة (٣/

(٣) ينظر: قاعدة:٥٢ (١/٢٧٣).

وتطبيقات هذه الحالة واضحة في جميع المسائل التي اختلف فيها الأئمة بين التَّعَبُّدِ والتَّعْلِيلِ، وتلك تفوق الحصر؛ لذلك يحسن ترك التمثيل لكثرتها وظهورها.

الحالة الثالثة: أَنْ يَتَعَذَّرَ الجمع والترجيح بأَدِلَّة ناشئة من الحكم نفسه:

أن يَتَعَذَّرَ الجمع بين التَّعبُّدِ والتَّعْلِيلِ، ويتعذَّر كذلك تقديم أحدهما على آخر بدليل مُـــرجِّحٍ من الحكم نفسه؛ بأن يضعف المسلك الدال على عِلِّيَّةِ الوصف، وتضعف -كذلك- الشـــواهد الدالة على تعبدية الحكم على سواءٍ.

آراء العلماء في هذه الحالة:

حكم هذه الحالة: اختلف العلماء في حكم هذه الحالة، ويفهم الناظر في نصوصهم أنهـــم فيها -من حيث الأصل- على ثلاثة آراء:

الرأي الأول: تقديم التَّعْلِيل مُطْلَقًا:

وهذا الرأي هو مقتضى إطلاق كثيرٍ من العلماء أصالةَ التَّعْلِيل في جميع الأحكام الشـــرعية سواء كانت في العبادات أم في غيرها.

قال ابن دقيق العيد: "متى دار الحكم بين كونه تَعَبُّدًا، أو معقول المعنى، كان حملـــه علـــى كونه معقول المعنى أولى؛ لندرة التَّعبُّدِ بالنسبة إلى الأحكام المعقولة المعنى"[١].

وقال ابن قدامة: "ومتى أمكن تعليل الحكم تعيَّن تَعْلِيلُهُ، وكان أولى من قهر التَّعبُّدِ ومـــرارة التَّحكُّم"[٢].

وقال ابن نجيم -حكاية عن بعضهم-: "إذا دار الأمر بين كونه مَعْقُولاً وتَعَبُّدًا، كان جعله معقول المعنى أولى؛ لندرة التَّعَبُّدِ، وكثرة التَّعقُّل"[٣].

دليل هذا الرأي: استدلوا على ذلك بأن الاستقراء دَلَّ على أن الغالب في الأحكام الشرعية التَّعْلِيلُ، فيكون أَصْلاً، وإلحاق الفرد بالأعم الأغلب أرجح من إلحاقه بغيره.

---

(١) إحكام الإحكام (٦٧/١).

(٢) المغني (٤٧١/٢).

(٣) البحر الرائق (١/ ١٣٤).

الرأي الثاني: تقديم التَّعبُّدِ في العبادات، والتَّعْلِيل في المعاملات:

قال الشاطبي: "فإذا لم تتحقق لنا علة ظاهرة تشهد لها المسالك الظاهرة؛ فالركن الوثيق الذي ينبغي الالتجاء إليه الوقوف عند ما حد، دون التعدي إلى غيره؛ لأنا وجدنا الشريعة حين استقريناها تدور على التَّعبُّدِ في باب العبادات، فكان أَصْلاً فيها"(١).

وقال -أيضًا-: "فإن أشكل الأمر فلا بُدَّ من الرجوع إلى ذلك الأصل فهو العروة الوثقى للمتفقه في الشريعة والوزر الأحمى"(٢).

وقد ذكره الجويني، والغزالي، والأبياري، والمقري، وأبو الخطاب الكلوذاني، وغيرهم(٣).

دليل هذا الرأي: استدل أصحاب هذا القول على أن الاستقراء دَلَّ على التفريق بين العبادات والمعاملات؛ فجعل الأصل في العبادات التَّعَبُّدَ، وفي المعاملات التَّعْلِيل، فيترجح كل واحد على الآخر في بابه عند التعارض.

الرأي الثالث: تقديمُ التَّعبُّدِ مُطْلَقًا:

وهذا القول تمكن نسبته إلى الذين جعلوا الأصل في الأحكام التَّعَبُّدَ،كابن عقيل الحنبليِّ، والزنجاني، والصنعاني، فإنهم منعوا الاستدلال بقاعدة أصالة التَّعْلِيل في الأحكام(٤).

دليل هذا الرأي: اسْتَدَلَّ أصحابُ هذا القول: بغلبة التَّعبُّدِ على الأحكام الشَّرعية في جميع الأبواب.

سبب الخلاف في هذه الحالة:

إنَّ سبب الخلاف هو: أنَّ من أطلق القول بأصالة التَّعْلِيل في جميع الأبواب قدَّمه على التَّعَبُّدِ، ومن فصَّل فجعل الأصل في العبادات التَّعَبُّدَ، وفي المعاملات التَّعْلِيل قَدَّم أصل الباب، ومن قال بأصالة التَّعبُّدِ في جميع الأحكام قدمه في هذه الحالة.

---

(١) الموافقات (٢/٥١٨).

(٢) الاعتصام (٢/٣٦٥).

(٣) ينظر: ذلك في (ص:٣٥٩).

(٤) التحبير، المرداوي (٧/٣٣٦٦)، تخريج الفروع على الأصول (ص:٤٩)، العدَّة، الصنعاني (١/١٤٥).

وأما من يرى تقسيم الأصول، ويُطلق مع ذلك تقديم التَّعْلِيل -كابن دقيق العيد- فإنَّ مُطْلَقَ قوله هنا يُقَيَّدُ برأيه في مسألة الأصل في الأحكام باعتبار التَّعبُّدِ والتَّعْلِيل.

وسُلُوكُ مسلك الجمع بين عبارات هذا الفريق من العلماء أولى من تقديم مطلق كلامه، ويعرف صحة ذلك بطريقة تصرفه في الفروع، و بكونه يرجِّحُ عند الاختلاف بأصالة التَّعبُّدِ في مسائل العبادات.

من أمثلة ذلك: أن ابن دقيق العيد أطلق في العبارة السابقة تقديم التَّعْلِيل -سواء كان التعارض بين التَّعبُّدِ والتَّعْلِيل في العبادات أم في غيرها- لكن من الثابت عنه الاستدلالُ بأصالة التَّعبُّدِ في العبادات على اختصاص أحكامها بمواردها، ووجوب المحافظة على صورها، وذلك يَدُلُّ على أنَّ مطلق قوله بتقديم التَّعْلِيل في الأحكام مُقَيَّدٌ بباب العبادات(١).

الرأي المختار:

الذي يظهر رجحانُه في هذه المسألة: سلوك طريقة الجمع بينهما على وَجْهٍ مُخَالِفٍ لطريقة الجمع في الحالة الأولى: وذلك بقبول المعاني المُبْدَاة في هذه الحالة، وجعلها مناسباتٍ وأَسْرَارًا للتشريع لا عِلَلاً مُؤثِّرات في الحُكْمِ، فيجمع بذلك بين المعاني وبين المحافظة على صورة الحكم الواردة في النَّصِّ؛ لأن المعنى إذا ضَعُفَ جدًّا؛ فالأولى ألا تبنى عليه وظائف الاجتهاد، وفي تطبيقات العلماء شواهد كثيرة على ذلك.

قال ابن المنذر(٢) -في مسألة تطهير الإناء من ولوغ الكلب-: "إذا احتمل الشيء معنيين لم يجز أن يصرف إلى أحدهما دون الآخر بغير حُجَّةٍ"(٣). يعني بالمعنيين هنا: التَّعبُّدَ والتَّعْلِيلَ.

وقال الجويني: "ما لا يعقل معناه على التثبت لا يُحَكَّمُ المعنى فيه"(٤).

---

(١) ينظر: إحكام الأحكام (١/٢٢٢-٢٢٣).

(٢) هو: أبوبكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري الشافعي، الإمام المجتهد المحدث الفقيه، له عدَّة تصانيف مفيدة، من شهرها: الإجماع، والأوسط، توفي بعد (٣١٦هـ). ينظر: طبقات الإسنوي (ص:٣٦٢)، طبقات ابن هداية الله (ص:٢٠١).

(٣) الأوسط (١/٣٠٧).

(٤) نهاية المطلب (٤/٢٩٠).

وقال الأبياري: "إذا انتهت المناسبة في الخفاء إلى حَدٍّ لا يكاد أن يقف النَّاظِرُ عليه؛ لغلبة ما يعارضها، إنه لا التفات إليها"[١].

ولقد ذكر ابن دقيق العيد نفسه بأن المعاني المستنبطة: "إذا وقعت فيها الاحتمالات، فالصواب اتِّباع النَّصِّ"[٢].

وقال ابن حجر العسقلاني: إنَّ المجتهد إذا لم يجد "نَصًّا من كِتَابٍ وسُنَّةٍ وإِجمَاعٍ... واحتاج إلى القياس فلا يَتَكَلَّفُهُ، بل يستعمله على أوضاعه، ولا يَتَعَسَّفُ في إثبات الْعِلَّةِ الجامعة التي هي من أركان القياس، بل إذا لم تكن الْعِلَّةُ الجامعة واضحة فليتمسك بالبراءة الأصلية"[٣].

و من المعلوم أنَّ استصحاب أصالة التَّعْلِيل في جميع الأحكام أو في باب المعاملات لا يكفي بمجرده في تعيين الْعِلَّةِ، بل لا بُدَّ أن ينضمَّ إلى ذلك الدليل الذي يُعَيِّنُ الْعِلَّةَ على المعمول به في علم الأصول، بل قد زاد الحنفية على ذلك، فذهبوا إلى وجوب إقامة الدليل على أن الحكم مُعَلَّل في الحال.

وبناء عليه؛ فإذا قعدت مسالك الْعِلَّة عن إفادة عِلِيَّةِ المعاني المفترضة عِلَلاً على وجهٍ يثير الظن الراجح لدى المجتهد؛ لكثرة ما يعارضها من شواهد التَّعَبُّدِيَّةِ في الحكم، فالأحسن التوقف والإعراض عن هذا التَّعْلِيل، والعدول إلى التَّعَبُّدِ، وإلى أدلة أخرى، كالنص، والإجماع، والبراءة الأصلية، دون طريق التعليل.

---

(١) التحقيق والبيان (٤/٤٨).

(٢) إحكام الأحكام (١/٧١).

(٣) فتح الباري (١٣/٢٨٢).

المطلب الرابع: الحكمة من مشروعية الحكم التَّعَــبُّديِّ والمفاضلة بينه وبين المعلل

هذا المطلب مَعْقُودٌ لبيان حكمة الشَّارِعِ الحكيم في مشروعيَّة الحكم التَّعَــبُّدِيِّ، ووجــه انقسام الْحُكْمِ إلى تَعَبُّديٍّ ومُعَلَّلٍ؛ لتكون معرفته بَاعِثَةً للمكلفين ومُعِينَةً لهم على المبــادرة إلى الامتثال في جميع الأحوال خضوعًا لله تعالى، وزيادةَ طمأنينةٍ في سعة علمه، وكمــال حكمتــه تعالى، وهو مَعْقُودٌ أَيْضًا- لتوضيح مسألة المفاضلة بين الحكمين؛ وبذلك انقســم المطلــب إلى الفرعين المفصَّلين فيما يلي:

الفرع الأول: الحكمة من مشروعية الحكم التَّعَــبُّديِّ

تقرَّر في مناسباتٍ سبقت أنَّ لله تعالى حِكْمَةً بالغةً في جميع شؤونه الشرعية والكونيــة، لا يخرج من ذلك شَيْءٌ من أفعاله وأحكامه؛ لِسَعَةِ علمه، وكمال حكمته؛ فَتَأْسِيسًا علــى ذلــك أقول: إنَّ الله سبحانه قد نَوَّعَ أحكامه؛ فجعلها قسمين: قِسْمًا معقول المعنى، وقِسْمًا تَعَبُّدِيًّا، وله في ذلك التنويع والتقسيم حِكَمٌ جَلِيلَةٌ، ومَقَاصِدُ سَامِيَةٌ، ومن ذلك ما يلي:

الحكمة الأولى: اختبار العباد وامتحان طاعتهم له سبحانه وتعالى:

إنَّ من حِكَمِ الله تعالى في مشروعية الأحكام التَّعَبُّدِيَّةِ- امتحانُ المكلَّفين واختبارُ طاعتهم؛ ليميز عبيد المصالح والمنافع من عباده الصالحين المخلصين، الذين يستجيبون له ولرسوله ﷺ في جميع شؤونهم في الأحوال كُلِّها، ويُوَطِّنُون أنفسهم على الاستسلام له في الغــنى والفقــر، وفي المنشط والمكره، مُوقِنين مُطْمَئِنِّين أنه سبحانه لا يشرع لهم إلا ما فيــه صــلاحهم في دينــهم ودنياهم، سواء ظهرت لهم تلك المصالح والمنافع أم لا.

قال الباري سبحانه وتعالى: ﴿ مَّا كَانَ ٱللَّهُ لِيَذَرَ ٱلْمُؤْمِنِينَ عَلَىٰ مَآ أَنتُمْ عَلَيْهِ حَتَّىٰ يَمِيزَ ٱلْخَبِيثَ مِنَ ٱلطَّيِّبِ ﴾ [آل عمران: ١٧٩].

وقال -في الذين يربطون دينهم بمصالح دنياهم-: ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَعْبُدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ حَرْفٍ فَإِنْ أَصَابَهُۥ خَيْرٌ ٱطْمَأَنَّ بِهِۦ وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ ٱنقَلَبَ عَلَىٰ وَجْهِهِۦ خَسِرَ ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةَ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلْخُسْرَانُ ٱلْمُبِينُ ﴾ [الحج: ١١].

ولقد نَصَّ العلامة ابن العثيمين على هذا المعنى حينما قال: "والحكمة من أنَّ الله تعالى جعل بعض الأحكام علَّتها معلومة، وبعضها غير معلومة، هي الابتلاء والامتحان في كون الإنسان عابدًا لله أو عابدًا لهواه؛ لأنّه إذا كان عابدًا لهواه، و لم يعرف عِلَّة الحكم لم يستسلم، وإذا كان عابدًا لله استسلم لحكم الله تعالى، سواء علم بالعِلَّة أم لم يعلم"(١).

وقال ابن القيم: "إذا لم يمتثل الأمر حتى تظهر له علته لم يكن منقادًا للأمر، وأقلُّ درجاته: أن يضعف انقياده له"(٢).

ومع ذلك لم يجعل دينه كُلَّهُ ابْتِلاَءً وتَعَبُّدًا، لا تعقل معاني شيءٍ منه، بل صَرَّفَهُ بين المعقولية والتعبدية؛ لأنَّ شِدَّةَ الاختبار، واستمرار الامتحان على الدوام، مما لا تطيقه طاقة البشر، وذلك مَظِنَّةٌ لظهور المعايب، وسببٌ لانقطاع أكثر الخلق عن مواصلة السير.

ولقد أشار الباري إلى هذه النكتة -في مسألة الإنفاق- فقال: ﴿ إِنَّمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَإِن تُؤْمِنُوا۟ وَتَتَّقُوا۟ يُؤْتِكُمْ أُجُورَكُمْ وَلَا يَسْـَٔلْكُمْ أَمْوَٰلَكُمْ ﴿٣٦﴾ إِن يَسْـَٔلْكُمُوهَا فَيُحْفِكُمْ تَبْخَلُوا۟ وَيُخْرِجْ أَضْغَٰنَكُمْ ﴿٣٧﴾ ﴾ [محمد: ٣٦-٣٧].

وقال النَّبيُّ ﷺ: «أيها الناس لا تتمنوا لقاء الْعَدُوِّ، وَسَلُوا الله العافية؛ فإذا لقيتموهم فَاصْبِرُوا، واعلموا أن الجنة تحت ظلال السيوف»(٣).

ولقد أشار الحريري(٤) إلى هذا المعنى، فقال: "وقَلَّ من استهدف للنِّضَال فَخَلَصَ من الدَّاءِ العُضالِ، أَوِ استَسار نَقْعَ الامتحان فلم يُقْذَ بالامتهان، فَلا تُعَرِّضْ عِرْضَكَ لِلْمفَاضِحِ، ولا تُعْرِض عن نَصَاحَةِ النَّاصِحِ"(٥)، وقال -أيضًا-: "عندَ الامتِحانِ يُكرَمُ الرَّجُلُ أو يُهانُ"(٦).

---

(١) منظومة أصول الفقه وقواعده (ص:١٣٦-١٣٧).

(٢) مدارج السالكين (٢/٦٢٠).

(٣) أخرجه البخاري في جامعه، كتاب الجهاد والسير، باب لا تمنوا لقاء العدو (٣/١٠٧٢)، واللفظ له، ومسلم في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب كراهة تمني لقاء العدو والأمر بالصبر عند اللقاء (٣/١٣٦٢).

(٤) هو: أبو محمد القاسم بن علي بن محمد بن عثمان الحريري البصري الحرامي الشافعي، الأديب اللغوي النحوي، له عدَّة مصنفات منها، المقامات الأدبية، ملحة الإعراب (ت:٥١٦هـ). ينظر: طبقات الإسنوي (ص:١٣٩)، شذرات الذهب (٤/٥٠).

(٥) مقامات الحريري (ص:٥٠).

(٦) المرجع السابق (ص:٢٩).

والاِبْتِلاَءُ في الأحكام الشرعية ابْتِلاَءُ مَصْلَحَةٍ وحِكْمَــةٍ، لا اختبــار عَبَــثٍ وإعْنــاتٍ؛ لأنَّ الباري يريد بذلك تعويد المستجيبين له ولرسوله ﷺ علــى قهــر أهــوائهم، وتمييــزهم من غيرهم، ورفعة درجاتهم في الدنيا، وتكثير ثوابهم في الآخرة.

قال العضد الإيجي: "إنَّ في التَّعبُّدِ بما لا تعلم حكمته:

- تطويعًا للنفس الأبية، وملكة قهرها: أي تصرف غلبتها الثابتة فيما فيه الحكمة.

- وزيادةَ ابتلاء في التعرض للثواب والعقاب، يعني أن النفس إذا علمت الحكمة والمصلحة في حُكْم انقادت له لأجل تلك المصلحة، لا لمجرد امتثال حكم مولاها، وكان عندها أنهــا ذات قوة ورسوخ في العلم؛ فربما صارت بسبب ذلك معجبة بنفسها؛ فإذا تعبــدت بمــا لا تعلــم حكمته، كان انقيادها امتثالا مجرَّدًا، وانكسرت سورتها، وإعجابها الثابت لهــا فيمــا علمــت حكمته.

- وأيضًا في التَّعبُّدِ زيادة ابتلاء في التكليف؛ فإن النفس تأبى عما لا تعلم مصلحته.

وكلٌّ ذلك حِكْمةٌ ومَصْلَحَةٌ حَاصِلَةٌ في الأحكام التَّعبُّديَّةِ، ومعلومةٌ لنا، فلا يلزم خُلُوُّ تلك الصور عن الحكمة والمصلحة الْمُعْتَدِّ بها المعلومة"(١).

الحكمة الثانية: بيان مظهر من مظاهر وسطية الشريعة الإسلامية:

إنَّ تشريعَ الأحكام التَّعبُّديَّةِ لمن مظاهر الوسطية في الشريعة الإسلامية المباركة، التي لا تُعَدُّ ولا تحصى، بل هي حاضرة في جميع تشريعاتها، فقد توسَّطَت بتنويع الأحكام بين التَّعَبُّدِ والتَّعْلِيل للإرشاد:

- إلى ترك الإفراط في اتِّبَاعِ المصالح المادية إلى درجة الخروج عن الدين، وخلع الربقة.

- وإلى ترك التفريط في الجمود على النصوص وإن أدَّى إلى مناقضة الشــرع، والحــسِّ، والعقل.

فالإسلام وَسَطٌ في جميع أحكامه، وَسَطٌ بين البشارة والنــذارة، وَسَــطٌ بــين الترغيــب

---

(١) المواقف مع شرح الجرجاني (٢/٢٦٦-٢٦٧).

والترهيب، وَسَطٌ بين العزيمة والرخصة، وَسَطٌ بين التكليف بالغيب والشهادة، وَسَطٌ بين الابتلاء والمصالح على وجه لم يكن دينَ ابتلاء صَرف، ولا دين مصلحة مادية محضة.

قال ابن المنيِّر المالكي(١): "وما شَبَّهْتُ تَصَرُّفَ المجتهدين بالعقول في الأحكام الشرعية إلا بتصرفهم في الأفعال الوجودية: أمر بين أمرين لا جَبْرٌ ولا تَفْوِيضٌ.

فمن زعم أنَّ الأَحْكَامَ كُلَّهَا تَعبُّدِيَّةٌ، لا مجال للقياس فيها؛ ألحقه بجحود الجبرية، ومن زعم أنها قياسية محضة، وأطلق لسانه في التصرف؛ ألحقه بِتَهَوُّرِ المعتزلة، والحق في التوسط ﴿وَكَانَ بَيْنَ ذَٰلِكَ قَوَامًا﴾ [الفرقان: ٦٧]"(٢).

الحكمة الثالثة: الإعانة على تحقيق العبودية، وتجريد الإخلاص لله تعالى وحده:

إنَّ مما يفهم من تشريع الأحكام التَّعَبُّدِيَّةِ- أنَّ الله تعالى قصد بها تعويد العباد على الإخلاص، وترويضهم على الاستسلام التَّامِّ لوجهه الكريم؛ دُونَ التفات إلى المصالح المادية العاجلة، التي يمكن أن تعكر عليهم صفوة العبودية المحضة، وتمنعهم من التنعم بحلاوتها.

وتوضيح ذلك: أن قصد المصالح الدنيوية -غير الرياء والسُّمْعة- بالتَّعَبُّديات مُتَعَذِّرٌ؛ لأنَّ قصدها فرع ظهورها، والمكلفون لا ينقادون لما لا يعقل معناه -بالإخلاص والصدق- إلا إجْلالاً للشارع، وتعظيمًا لدينه، وأداءً لواجب العبادة التي جعلت غاية من خلقهم، قال الله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦].

قال الغزالي: "وإذا اقتضت حكمة الله -سبحانه وتعالى- ربط نجاة الخلق؛ بأن تكون أعمالهم على خلاف هوى طباعهم، وأن يكون زمامها بيد الشرع؛ فيترددون في أعمالهم على سنن الانقياد، وعلى مقتضى الاستعباد- كان ما لا يهتدى إلى معانيه أبلغ أنواع التَّعَبُّدات في تزكية النفوس وصرفها عن مقتضى الطباع والأخلاق إلى مقتضى الاسترقاق"(٣).

---

(١) هو: أبو الحسن زين الدين، علي بن محمد بن المُنَيِّر المصري الإسكندري المالكي، القاضي الفقيه الأصولي المحدِّث، ألَّف تصانيف بديعة منها: شرح صحيح البخاري، وضياء المتلالي في تعقب إحياء الغزالي (ت:٦٩٥هـ). ينظر: الديباج المذهب (ص:٢١٤)، هدية العارفين (١/٧١٤)، شجرة النور الزكية (ص:١٨٨).

(٢) البحر المحيط، الزركشي (٥/٢٧).

(٣) إحياء علوم الدين (١/٦٠٠-٦٠١).

وهذا من أسباب انقسام الحكم الشرعي إلي تَعَبُّديٍّ ومُعَلَّلٍ، ولقد أشار ابن السَّمْعاني إلى شيءٍ منها في قوله: "وجه انقسام الشَّرع إلى هذين القسمين هو: أنَّ بعضها لا تعقل معانيها؛ ليتحقق الإسلام لأمر الله عَزَّ وجَلَّ، وبعضها يعقل معناها؛ ليتم شرح الصدور بتعليل ما يعقل معناه"(١).

ثم زاد على ذلك تَوْضِيحًا بقوله: "إنَّ في قبولِ أقوال صاحب الشرع على ما جاء به حُسْنَ الطاعة والانقياد لله عز وجل.

وفى المصير إلى القياس وطلب المعاني من الأصول الواردة طمأنينة القلوب وانشراحها؛ لوقوعها على حججها؛ ومعانيها المعقولة.

وما زال طلب طمأنينة القلوب حَسَنًا منذ قال إبراهيم -عليه السلام- مجيبًا لقوله تعالى: ﴿قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ [البقرة: ٢٦٠]؛ ولهذا لهج الناس بطلب المعاني في الأشياء، وسلكوا طريق ذلك في مصالح دنياهم، كذلك صَحَّ ذلك -أيضًا- في مصالح دينهم"(٢).

الحكمة الرابعة: تسهيل امتثال الأحكام بمختلف أصنافها على المكلفين:

إنَّ تنويع الحكم إلى تَعَبُّديٍّ ومُعَلَّلٍ مما يعين على الدُّخول في السِّلْمِ كَافَّةً، ويُسَهِّلُ امتثال جميع الأحكام؛ لأنَّ المكلف إذا أنس استقامة أمره، وتَعَوَّدَ جريان مصالحه بامتثال الأحكام المُعَلَّلَةِ، أثار ذلك فيه العلمَ بأن التَّعَبُّديَّاتِ متضمنة لمصالح خفيةٍ مماثلةٍ للمصالح الظاهرة في المعللات؛ لأنهما من مِشْكَاةٍ واحدةٍ، ومن لدن حكيم عليم؛ فسهل عليه امتثال التَّعَبُّديات بذلك العلم، واطمأنَّ بأنها مشروعةٌ لمصالحه الدينية والدنيويَّة، وإن لم تظهر له، فلا يبقى عنده حُكْمٌ مشكوك في كونه لحكمةٍ، ولا شقَّ عليه امتثالُ حُكْمٍ لخفاء حكمته.

وهذه الحكمة من جنس الاستدلال بالمعلوم على المجهول، وبالشهادة على الغيب، وهو مَسْلَكٌ مُتَعَيَّنٌ في كُلِّ ما لا يمكن الاطِّلاع على حقيقته مع الحاجة إليه.

وهذه الأمور الأربعة هي بعض الْحِكَمِ التي تفهم من انقسام الحكم إلى التَّعَبُّديِّ ومعقول المعنى، وسبب وجود التَّعَبُّديِّ بجوار المُعَلَّلِ في شريعتنا المباركة.

---

(١) القواطع في أصول الفقه (٨٨٧/٣)، ينظر: أصول الجصاص (١٢٨/٢).

(٢) المصدر السابق (٨٨٦/٣).

الفرع الثاني: المفاضلة بين الحكم التَّعَبُّديِّ والمُعَلَّلِ

لقد سبق أن بَيَّنْتُ أنَّ لِكُلٍّ من التَّعَبُّديِّ والمعلَّلِ- مميزات يمتاز بها عن قسيمه، وأن للمعقولية فوائد راجعة إلى وظيفة الاجتهاد في الشرع، وفوائد راجعة إلى المكلَّفين(١)، وكذلك للتَّعَبُّدِ فوائد تفيد المجتهد في وظيفته، وفوائد تُعِينُ المكلفين في سيرهم إلى الله تعالى(٢).

إلا أنه قد افْتُتِنَت بالمعقولية خلائقُ من الصوفية فسبَّبت لهم المروقَ عن الامتثال، وإسقاط حبل التكليف عن الغارب؛ بزعم حصول الغرض، وبلوغ الغاية.

ولقد أشار الغزالي(٣)، وابن تيمية(٤)، وابن القيم(٥) إلى وقوع ذلك منهم، فقال ابن القيم: "ومن علامات تعظيم الأمر والنهي: أن لا يحمل الأمر على علة تضعف الانقياد والتسليم لأمر الله عزَّ وجلَّ، بل يُسَلِّم لأمر الله تعالى وحكمه، ممتثلاً ما أمر به، سواء ظهرت له حكمة الشرع في أمره ونهيه أو لم تظهر، فإن ظهرت له حكمة الشرع في أمره ونهيه، حَمَلَهُ ذلك على مزيد الانقياد بالبذل والتسليم لأمر الله، ولا يحمله ذلك على الانسلاخ منه وتركه جملةً، كما حمل ذلك كثيرًا من زنادقة الفقراء والمنتسبين إلى التصوف"(٦).

وكذلك كان وُقُوعُ التَّعبُّدِ في الشريعة الإسلامية سَبَبًا لإعراض جماعة عن امتثال التكاليف التعبدية، وترك تعظيم أمر الشارع الحكيم ونهيه فيها(٧).

وقبل ذكر الخلاف في هذه المسألة يجب بيان أن مدار المفاضلة هنا هو: الأجر والثَّوَابُ، وعليه يُعَنْوَنُ لهذه المسألة بـ (المفاضلة بين التَّعَبُّدِيِّ ومعقول المعنى من حيث الأجر والثواب)(٨).

---

(١) ينظر: تفصيل ذلك في (ص:٣٢٢).

(٢) ينظر: تفصيل ذلك في (ص:٣٩٣).

(٣) ينظر: المنقذ من الضلال (ص:٨٨-٩٠).

(٤) ينظر: المسوَّدة، ابن تيمية (ص:١٩٩).

(٥) ينظر: مدارج السالكين (٢/٦٢٠).

(٦) الوابل الصيِّب (ص: ٣١).

(٧) ينظر: رفع اليدين في الصلاة، ابن القيم (ص:١٣٥-١٣٦).

(٨) والعناية بتفصيل اعتبارات مسائل المفاضلات من الأهمية بمكان، وهي تعين على الإلمام بوجه الحق فيها؛ إذ لا يلزم أن يكون شيءٌ ما أفضل من غيره باعتبارٍ- أن يكون أفضل منه بجميع الاعتبارات، وطريق تفصيل الاعتبارات كان

←

أقوال الأصوليين في المفاضلة بين الحكمين من حيث الأجر:

إنَّ المناسب ذكرُه -قبل بيان الخلاف- أنَّ المعاني المستفادة التي قد يقصدها المكلَّفون من الأحكام الشرعية نوعان:

النوع الأول: معان أخروية: كالتقوى، وتزكية النفس، وغيرها من المقاصد التي هي عباداتٌ مطلوبة في الشرع بحد ذاتها، وإن كان حِكَمًا وغايات لغيرها من الأحكام.

فهذه المعاني خَارِجَةٌ عن محل النِّزَاع في رأيي؛ لأنَّها معان تعبدية، وقَصْد الامتثال لأجل تحقيقها مطلوبٌ شَرْعًا، وحَظُّ النفس منها هو ما يحصل لها من التقرب إلى الله تعالى، وتحقيق العبودية له، وتهذيب النفوس من أمراضها، وتزكيتها بنور الوحي.

قال الشاطبي: "قَصْدُ الْحَظِّ الأخرويِّ في العبادة لا ينافي الإخلاص فيها، بل إذا كان العبد عالمًا بأنه لا يوصله إلى حظه من الآخرة إلا الله تعالى؛ فذلك باعثٌ له على الإخلاص قَويٌّ؛ لعلمه أن غيره لا يملك ذلك"[١].

النوع الثاني: معان دنيوية ظاهرة، كمصالح النكاح، ومنافع العقود، ونحوها مما يمكن أن يقصدها المُكَلَّفون عند ظهورها لِحَظِّ النفس فقط، دون قصد التَّعبُّدِ والتقرب إلى الله تعالى بها، فالأحكام المُعَلَّلة بمثل هذه المعاني هي محل النِّزَاع في مسألة المفاضلة بين التَّعَبُّديِّ والمعلل باعتبار الأجر والثواب.

وبعدُ: فإنَّ الظاهر من كلام الأصوليين أنهم مختلفون في المسألة على ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: القول بأفضلية التَّعَبُّدِيِّ

وهذا مذهب الإمام الغزالي[٢]، والعز ابن عبد السلام[٣]، وهو مقتضى كلام الإمام

→

يسلكها ابن تيمية في مسائل المفاضلات كثيرًا، ولقد أشار إليه ابن القيم، ومنه قوله: "وأكثر الناس إذا تكلم في التفضيل لم يفصل جهات الفضل، و لم يوازن بينها، فيبخس الحق...". ينظر: بدائع الفوائد (١١٠٢/٣-١١٠٥).

(١) الموافقات (٣٥٨/٢).

(٢) ينظر: إحياء علوم الدين (٦٠٠/١-٦٠١).

(٣) ينظر: قواعد الأحكام (ص:١٨).

الشاطبي[١]، وصرَّح به الكوراني الحنفي[٢].

قال العلامة الشبراملسي الشافعي: "والرَّاجِحُ أن التَّعَبُّديَّ أفضلُ من معقول المعنى؛ لأن فيه إرْغَامًا للنفس"[٣].

وقال العزُّ ابن السلام: "وفي التَّعبُّدِ من الطواعية والإذعان مما لم تعرف حكمته، ولا تعرف عِلَّتُهُ ما ليس في غيره مما ظهرت عِلَّتُهُ وفهمت حكمته؛ فإن ملابسه قد يفعله؛ لأجل تحصيل حكمته وفائدته، والمتعبد لا يَفْعَلُ ما تُعُبِّدَ به إلا إِجْلاَلاً للرَّبِّ، وانْقِيَادًا إلى طاعته"[٤].

أَدِلَّة المذهب الأول:

استدلَّ أصحاب هذه المذهب بما يلي:

الدليل الأول: إنَّ الامتثال في التَّعَبُّديِّ أَحْمَزُ، وأَشَقُّ على النَّفس من المُعَلَّل، فزيادة الأجر هناك أوفق بأصول الشرع؛ لقول النَّبيِّ ﷺ: «أفضل الأعمال أحمزها»[٥].

ونوقش ذلك بما يلي:

١- إنَّ المشقة التي تلزم منها زيادة الأجر والثواب هي المشقة الناشئة من نفس الحكم، أما المشقة الحاصلة من عدم معقولية المعنى بعد التحقق من ثبوت الحكم عن الشَّارِع فلا؛ لأنَّ سببها قصور المُكَلَّف، وعدم ترويضه نفسه على الاستسلام لله تعالى، وقبول أحكامه في جميع الأحوال، ولأنَّ هذه المشقة تحصل وإن كان الأمرُ سَهْلاً جِدًّا في نفسه، وإذا عَوَّدَ المُكَلَّفُ نفسه

---

(١) ينظر: الموافقات (٣/٩٨-٩٩).

(٢) ينظر: الدرر اللوامع (٣/٢٤٠).

(٣) حاشية نهاية المحتاج (١/١٥٤).

(٤) قواعد الأحكام (ص:١٨).

(٥) معنى أحمزها: أقواها وأشدُّها، والحديث رواه ابن الأثير في (النهاية) من حديث ابن عباس، وذكر ابن القيم والزركشي والعجلوني: أنه لا أصل له، وذكر المزي: أنه من غرائب الأحاديث، ولم يرد في شيء من الكتب الستة، لكن معناه صحيح كما في صحيح مسلم عن عائشة.

ينظر: صحيح مسلم، كتاب الحج، باب بيان وجوه الإحرام (٢/٥٧٦)، النهاية، ابن الأثير (ص:٢٣٢)، مدارج السالكين (١/١٤٤)، كشف الخفا، العجلوني (١/١٧٥)، الأسرار المرفوعة، القاري (ص:١٠٠).

على الانقياد لله تعالى تحصَّل له نورٌ في قلبه، وانشراح في صدره، فلا يرد عليه حُكْمٌ من أحكام الشارع الحكيم بعد ذلك إلا سهل عليه امتثاله، وخَفَّ عليه القيام به حَقَّ القيام[١].

٢- إن عظم المشقة لا يستلزم كثرة الأجر، بل "الأصل في كثرة الثواب وقلَّتـه، وكثـرة العقاب وقلَّته.. كثرة المصلحة في الفعل وقلَّتها"[٢]، لا لمجرد المشقة، فكم من عَمَلٍ سَهْلٍ أكثـر أَجْرًا من عَمَلٍ شَاقٍّ، والمشاقُّ غير مقصودة للشارع من أحكامه؛ فَضْـلاً أن تكـون مَنَاطًـا للأفضلية ومعيارًا تُعايَرُ بها، بل إنما يحصلُ الثَّواب على المشاقِّ، إذا تعيَّن العمل الشَّـاقُّ طَرِيقًـا لامتثال الأمر، و لم يقصدها المُكَلَّفُ لذاته[٣].

٣- وعلى فرض صحة تفضيل العمل بعِظَمِ المشقة فيه، فإن الحكم معقول المعـنى أكثـر مشقة من التَّعَبُّديِّ باعتبار أنَّ وظيفة المُكَلَّف في المعللات مُرَكَّبةٌ من القيـام بمقتضـى الطلـب الشرعي، ومن قصد تحقيق مقصود الشَّارِع.

فالأول: وظيفة نحو الطلب الشرعي، وهو يتحقق بالامتثال.

والثاني: وظيفة نحو معنى الحكم، وهو يتحقق بقصد تحصيل المعنى بذلك الحكم.

فهما وظيفتان شرعيتان مقصودتان للشارع في تشريع الأحكام المُعَلَّلة، بخلاف التَّعَـبُّديِّ، فإنَّ له وظيفة واحدة في الظاهر، وهو: تحقيق الامتثال، وبالتالي يكون تفضيل المعقـول المعـنى موافقًا لدلالة النصوص الواردة في أفضلية الأحكام الشاقة على مقابلها، حيـث ثبـت ذلـك شَرْعًا[٤].

الدليل الثاني: إنَّ المتعبد لا يفعل ما تُعُبِّدَ به إلا إِجْلاَلاً لله -سبحانه-، وانقيادًا لطاعتـه، بخلاف معقول المعنى، فإنَّ ملابسه قد يفعله؛ لأجل تحصيل حكمته وفائدته، وبالتالي يعـرف أن المُكَلَّف مع التَّعَبُّدِيِّ أكثر عبودية لله تعالى، فيكون أكثر أَجْرًا وثوابًا[٥].

---

(١) الموافقات (٢/١٥٠)، الآيات البينات (٤/٦١)، حاشية العطار على جمع الجوامع (٢/٢٨٣).

(٢) الفروق، القرافي (٢/٢٤٨)، ينظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٢٥/٢٨١).

(٣) ينظر: مدارج السالكين (١/١٤٤)، نثر البنود (٢/٨٨).

(٤) ينظر: حاشية العطار على جمع الجوامع (٢/٢٨٣).

(٥) قواعد الأحكام (ص:١٨)، الفتاوى الحديثية، ابن حجر الهيتمي (ص:٧٢).

لكن قد يرد عليه: أن المعاني قسمان:

- معان تعبدية جعلها الشَّارِع الحكيم عِلَلاً غائية لبعض أحكامه، وبيَّنها في كتابه وفي سنة رسوله ﷺ، فلا يعقل أن يكون المُكَلَّفُ أَقَلَّ إجلالاً وطواعيةً بقصد تحصيليها من الحكم المشروع لأجلها؛ وبناءً عليه لا يصح نصب المفاضلة بين التَّعَبُّديِّ وبين الأحكام المعللة بهذا النوع من المعاني، بل هي أفضل من التَّعَبُّديِّ؛ لأنَّ كُلاً من الحكم ومعناه الظاهر متحمض للتعبُّدِ والخضوع لله لا غير.

وكنا قد أخرجنا هذه المعاني من محل النِّزَاع في ماسبق، وأعدنا التنبيه عليه من باب ربط كلامه بما يناسبه.

- وإما معانٍ مصلحية واردة لتحقيق حَظِّ المُكَلَّف في دنياه، وهذه هي التي قد يُغْفِلُ المُكَلَّفَ عن جانب التَّعبُّدِ، ومع ذلك لا يصح إطلاق القول بأفضلية التَّعَبُّديِّ مُطْلَقًا على كل المعللات بهذا النوع من المعاني؛ إذْ قد يكون ظهور معانيه مُعِينًا على زيادة الخضوع لله والثقة به سبحانه وتعالى.

الدليل الثالث: إن المتعبد بغير معقول المعنى أكثر إِخْلاَصًا، وأبعد من مشاركة حظوظ النفس مع قصد التقرب، فيكون المُكَلَّفُ مع التَّعَبُّدِيِّ في مَأْمَنٍ من غوائل الإخلاص، ومعكرات النية، بخلاف معقول المعنى، فإن معرفة المعنى قد تُكَدِّرُ صفوة الإخلاص، وربما أدَّت إلى عدم الإخلاص الذي يعتبر من شروط صحة العمل، والجزاء عليه(١).

لكن قد يقال: بأن حظوظ النفس كما يحتمل دخولها على المُكَلَّفِ من جانب المعقولية؛ ليفسد إخلاصه، أو صفوته، فكذلك قد تدخل عليه غائلة الرياء والسَّمْعة والعجب من جانب الحُكْمين-التَّعَبُّديِّ والمعلل- على سواء؛ ليفسد ذلك.

فإذًا، مَدَارُ الأمر ومِحَكُّهُ على احتياط المُكَلَّف وأخذه الحذر من دخول تلك المفسدات عليه من أي طريقٍ كان، وبالتالي لا تبقى للمعقولية استقلاليةٌ في إفساد الإخلاص وتعكيره، إلا مع ضميمة قُبُولِ قَلْبِ المُكَلَّفِ وتَهَيُّؤُهُ لذلك، شأنها في ذلك شأن التَّعَبُّديات مع الرياء والسَّمْعة والعجب.

---

(١) ينظر: الموافقات (٣/٩٨-٩٩)، الفتاوى الحديثية (ص:٧٢).

الدليل الرابع: إنَّ أكثر التَّعَبُّدِيَّاتِ عبادات، بخلاف المُعَلَّلات فإن أكثرها عاديات، ولا شكَّ أن العبادات أفضل من العاديات، فيكون أفضليتها مكتسبة من أفضلية مواردها، قال ابن تيمية: "العبادات أفضل من العادات"(١).

المذهب الثاني: القول بأفضلية معقول المعنى

هذا هو مذهب التقي السبكي، وابنه التَّاج السبكي وبعض أتباعه، كالجلال المحلي، والعبادي، وصاحب مراقي السُّعود، وحَسَنِ العَطَّارِ، وحكى ابن عابدين عن صاحب الفتاوى التمرتاشية أنه: خَرَّجَهُ مَذْهبًا للحنفية(٢).

قال التَّاج السبكي: "الحكم المعقول المعنى أكثر أَجْرًا من الحكم التَّعَبُّديِّ"(٣).

وقال ابن عابدين: "سئل المصنف في آخر فتاواه التمرتاشية: هل التَّعَبُّديُّ أفضل أو معقول المعنى؟ أجاب: لم أقف عليه لعلمائنا سوى قولهم في الأصول: الأصل في النصوص التَّعْلِيل، فإنه يشير إلى أفضلية معقول المعنى"(٤).

أدلة المذهب الثاني:

استدلَّ أصحاب هذا المذهب بما يلي:

الدليل الأول: إنَّ الأصل في الأحكام التَّعْلِيل، وأكثرها معقول المعنى، فيلزم من ذلك أنَّ المعللات أفضل من التَّعَبُّديات؛ إذْ لو لم تكن كذلك لما غلبت على الأحكام، ولا صارت أَصْلاً فيها(٥).

الدليل الثاني: إن الثواب يحصل في الأحكام معقولة المعاني من جانبين: جانب امتثال

---

(١) شرح العمدة (٢٣٠/٤).

(٢) ينظر: الإبهاج في شرح المنهاج، السبكيان (٢٢٨٨/٦)، البحر المحيط (١٢٤/٥-١٢٥)، شرح المحلي مع الآيات البينات (٦١/٤)، حاشية العطار (٢٨٣/٢)، نثر البنود (٨٨/٢-٨٩)، حاشية ابن عابدين (١٣٥/٢).

(٣) الإبهاج في شرح المنهاج (٢٢٨٨/٦).

(٤) حاشية ابن عابدين (١٣٥/٢)، ينظر: فتاوى التمرتاشي، محمد بن عبد الله الخطيب الغزِّي (٧٣٨/٢-٧٣٩).

(٥) الفتاوى الحديثية (ص:٧٢)، حاشية ابن عابدين (١٣٥/٢).

مقتضى الطلب الشرعي، وجانب تحقيق مقصد الشَّارِع، فهما عبادتان: عبادة امتثال الأمر وعبادة تحقيق الحكمة.

وهذا قَدْرٌ زائدٌ على مجرد معرفة المناسبة، والحكم يكون أكثر أَجْرًا بكثرة وجوه التَّعبُّدِ بالمصلحة الشرعية المعتبرة فيه(١).

الدليل الثالث: إن معقولية المعنى يفيد زيادة اليقين والنشاط عند امتثال الحكم، مما يحمل المكلف على الإقبال عليه بزيادة اهتمامٍ، والأداء على الوجه الأكمل، بخلاف التَّعَبُّديِّ، فقد يؤدِّي عدم معقولية معناه إلى غَمِّ النفس وانعقاد الصدر، وذلك قد يؤدِّي -في بعض الأحوال- إلى قلة النشاط وفقدان الرغبة فيه(٢).

الدليل الرابع: إنَّ طلب المعاني والحِكَم من أحكام الشَّارِع الحكيم لقصد تحصيل الطمأنينة وزيادة اليقين بالله تعالى- لو لم يكن أفضل لما كان التَّعْلِيل غالبًا في الأحكام الشرعية، ولما طلب إمام الحنفاء من الله تعالى أن يريه كيفية إحياء الموتى؛ ليزداد به عِلْمًا وطمأنينة.

المذهب الثالث: المعلَّلُ أفضل باعتبار الجنس لا باعتبار الأفراد

هذا المذهب نسبه ابن حجر الهيتمي إلى البلقيني(٣)، واختاره، وجمع به بين المذهبين، فقد ورد في فتاواه الحديثية ما نصُّه: "وسئل -رضي الله عنه-: هل التَّعَبُّديُّ أفضل أو معقول المعنى؟ فأجاب بقوله:

قضية كلام العز بن عبد السلام: أنَّ التَّعَبُّدِيَّ أَفْضَلُ؛ لأنه لمحض الانقياد، بخلاف ما ظهرت علته؛ فإن ملابسه قد يفعله؛ لأجل تحصيل مصلحته وفائدته.

---

(١) الإبهاج في شرح المنهاج (٢٢٨٨/٦)، البحر المحيط (١٢٥/٥)،حاشية العطار (٢٨٣/٢)، المفاضلة في العبادات، سليمان النجران (ص:١٥٨).

(٢) الآيات البينات (٦١/٤)، حاشية العطار (٢٨٣/٢)، نشر البنود (٨٨/٢).

(٣) هو: أبو حفصٍ عمر بن رسلان بن نصير الكناني البلقيني المصري الشافعي، المعروف بسراج الدين البلقيني، المحدِّث الفقيه، له تصانيف بديعة منها: تصحيح المنهاج، محاسن الاصطلاح (ت:٨٠٥هـ). ينظر: الضوء اللامع (٨٥/٦)، الإعلام، الزركلي (٤٦/٥).

وخالفه البلقيني، فقال: (لا شكَّ أن معقول المعنى -من حيث الجملة- أفضلُ؛ لأن أكثر الشَّريعة كذلك، وبالنظر للجزئيات:

- قد يكون التَّعَبُّدِيُّ أَفْضَلُ، كالوضوء وغسل النجاسة، فإنَّ الوضوء أفضلُ وإن كان تعبديًّا.

- وقد يكون معقول المعنى أفضلُ، كالطواف والرمي، فإن الطواف أفضلُ من الرمي.

وذلك باعتبار الأَدِلَّة والمتعلقات؛ فلا يطلق القول بأفضلية أحدهما على الآخر)(١). انتهى...

وقد يقال: كلام العز بن عبد السلام لا ينافي التفصيل الذي ذكره؛ لأنه ذكر حيثية التفضيل، فلا يبعد أن يكون التَّعَبُّدِيُّ أفضل من تلك الحيثية، وإن كان معقول المعنى أفضل من حيثية أخرى، والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب"(٢).

وهذا المذهب في الحقيقة راجعٌ إلى المذهب الثاني؛ لأَنَّهُ لا يجادل أَحَدٌ في أفضلية الجزئية التي قامت أدلة خاصة أو قرائن خاصة على أفضليتها، وإنما الخلاف في المفاضلة بين التَّعَبُّديِّ والمعلَّلِ من حيث الجنس بِغَضِّ النظر عن المقارنة بين أحاد مسائلهما.

القول الراجح:

الذي يترجَّح عندي في المسألة هو القول بأفضلية الأحكام معقولة المعاني، وذلك لما يلي:

الأول: سلامة الأَدِلَّة التي استند عليها، فمعقولية المعنى تساعد المكلَّفَ المخلص المنقاد لأمر الله على التلذُّذ بأداء الأحكام، وقصد معانيها لتحقيق مقاصد الشَّارِع فيها.

الثاني: إنَّ معرفة المقاصد الشرعية الصحيحة زيادةُ عِلْمٍ بالله تعالى وأحكامه المباركة، والعلم في حدِّ ذاته فضيلة ومزية.

الثالث: إنَّ الإقرار بعدم المعقولية ضرورةُ عَجْزٍ، أو نتيجةُ قُصُورٍ في البحث، مع كونه ابتلاء من الله تعالى لعباده، والسَّلامة من الامتحان خَيْرٌ، ومازالت ألسنة الصالحين لاهجة بطلب العافية والسلامة، ولا خَيْرَ يعدل السلامة.

---

(١) الفوائد الجسام على قواعد ابن عبد السلام، البلقيني (ص:٨٦).

(٢) الفتاوي الحديثية (ص:٧٢).

الرابع: إن الله تعالى جعل هذا الدِّين نُورًا للقلوب، وشَرْحًا للصدور، فمعقولية المعنى يساعد على تحقيق ذلك بالسهولة؛ فبالتالي تكون المعقولية أفضلُ وأولى.

لكن مما ينبغي التنبيه عليه، وهو التحقيق في هذه المسألة: أنَّ القيمة الشرعية للحكم، والحالة المصاحبة للمُكَلَّفِ أثناء الامتثال- من إخلاصٍ، وتعظيمٍ لله تعالى، وتعظيمٍ لأمره ونهيه، وإخباتٍ وصدقٍ- هما أهمُّ أسبابِ كثرة الثَّواب والأجر، وليس لذات التَّعبُّدِ أوالتَّعْلِيل دورٌ كبيرٌ في تحديد القيمة الشرعية للحكم.

وفي أَدِلَّة المختلفين إيماءاتٌ إلى هذا المأخذ، وهو أنَّ المعنى المؤثر في الأفضلية هو مضمون الصفتين، لا ذواتهما؛ فتكون مراعاة هذا المضمون، والتوجه إلى تحقيقه أولى من الالتفات إلى مجرد التَّعَبُّدية والمعقولية.

والحاصل: أنه قد ذُكِرَتْ في كُلِّ واحدٍ من التَّعَبُّدِيِّ والمعقول المعنى مميزات وخصائص، والمزية لا توجب الأفضلية.

وما أشبه هذه المسألة بمسألة المفاضلة بين الغني الشاكر والفقير الصابر في صعوبة تفضيل أحدهما على الآخر بذاته[١].

---

(١) ينظر: إحكام الأحكام، ابن دقيق العيد (١/٣٨٢).

المبحث الثاني: الآثار المترتبة على التَّعبُّدِ والقصد من دعواه ودلالة الطلب فيه

وهذا المبحث يحتوي على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: الآثار المترتبة على التَّعبُّدِ

المطلب الثاني: الغرض من دعوى التَّعبُّدِ

المطلب الثالث: دلالة الطلب في الحكم التَّعبُّدِيِّ

المطلب الأول: الآثار المترتبة على التَّعَبُّدِ

تمهيد: وجوب قبول الحكم التَّعَــبُّديِّ:

يقصد بآثار التَّعَبُّدِ: الأحكام المترتبة على عدم المعقولية من امتناع القيــاس، ونحــوه مــن التصرفات الاجتهادية التي تنبني على معرفة المعنى المعتبر لمشروعية الْحُكْمِ.

لكن قبل التعرُّضِ لبيان الأحكام المترتبة على التَّعَبُّدِ، يحسن التنبيه على قضية مهمَّة وهــي: وجوبُ قبول الحكم التَّعَبُّدِيِّ، والاستسلام لله تعالى بامتثاله كما ورد، بلا تفــريطٍ فيــه؛ لأنَّ مطلوبيَّةَ الحكم لا تسقط بتعبُّديَّته؛ ولا حِكْمَةَ تَعْدِلُ حكمة الامتثال والانقياد للحكيم الخبير.

ولقد حَذَّرَ العلماء من تضييع الحكم، أو الاستهانة به؛ بحجَّة خفاء وجه المصلحة فيه.

قال ابن القيم: "والبراءة من الامتثال بدون ظهور الحكمة، فإنَّ هذا يقدح في العبوديــة، ويُخرِج عن الامتثال، بل تُتَلَقَّى السُّنةُ بالسَّمْع والطَّاعة والإذعان، سواء ظهر لنا وَجْهُ حُكْمِهِ أو لم يظهر.

ولو رُدَّت السُّنَنُ بعدم ظهور الحكمة والمناسبة، لكان ذلك رَدًا على الرَّسُولِ ﷺ وخُرُوجًا عن المتابعة، وخَلْعًا لِربْقَةِ العبودية من العنق.

ولو ساغ للعبد أن لا يقبل من السنة إلا ما رأى فيه الحكمة والمناســبة، لبطــل الــدِّينُ وتَلاعَبَ به المبطلون، وصار عُرْضَةً لردِّ الرادِّين، وعِيَاذًا بالله من هذا الــرأي الباطــل، وبـــالله التوفيق"[(١)].

وقال ابن تيمية: "وليس على المؤمن، ولا له: أن يُطَالِبَ الرُّسُلَ بتبيين وجوه المفاسد، وإنما عليه طاعتهم"[(٢)]، وقال -أيضًا-: "والواجبُ على الخلق اتباع الكتاب والسنة؛ وإن لم يدركوا ما في ذلك من المصلحة والمفسدة"[(٣)].

ومن الأَدِلَّةِ على وجوب قبول التَّعَبُّدِيَّات والانقياد لها ما يلي:

---

(١) رفع اليدين في الصلاة (ص: ١٣٥-١٣٦).

(٢) اقتضاء الصراط المستقيم (٢/١٩٤).

(٣) المصدر السابق (٢/١٠٧).

١- إنَّ الله تعالى أمر بطاعته وطاعة رسوله ﷺ، وحَذَّرَ من مخالفتهما وتَوَعَّدَ بالعقاب عليها مُطْلَقًا، دون تقييده بمعرفة العلة؛ فَدَلَّ ذلك على أنَّ قبول أحكامه واجبٌ على جميع المكلَّفين في جميع الأحوال إلا ما قام الدليل على عدم لزومه، وليس عدم معقولية المعنى من ذلك.

٢- إنَّ مقتضى الخطاب الشرعي لازمٌ للمكلَّفِ من حيث هو مُكَلَّفٌ، عرف المعنى الذي لأجله شرع الحكم أو لم يعرفه، وبالتالي يثبت عدم صلاحية التَّعبُّدِ لإسقاط مقتضيات خطابات الشَّارع الثابتة عنه، قال الخطابي -ومثلُه لغيره من أهل العلم-: "متابعة السنن واجبةٌ، وإن لم يوقف لها على عِلَلٍ معلومةٍ، وأسبابٍ معقولةٍ، وإنَّ أعيانها حُجَّةٌ على من بَلَغَتْهُ، وإن لم يفقه معانيها"[(١)].

٣- إن السَّلف الصالح من الصَّحابة ومن تبعهم من أئمة العلم في جميع الأمصار والأعصار كانوا يستجيبون لله تعالى ولرسوله ﷺ، ويمتثلون جميع أحكامه بدون اشتراط ظهور معانيها وعللها، ولا توقُّفٍ في شيءٍ منها لأجل التَّعَبُّدِ، قال أبو الزناد: «إنَّ السُّنن ووجوه الحقِّ لَتَأْتِي كثيرًا على خلاف الرَّأْيِ، فما يجد المسلمون بُدًّا من اتِّباعها»[(٢)].

٤- إنَّ التوقف عن قبول الحكم إلى ظهور معناه يؤدِّي إلى إبطال الدِّين كُلِّهِ؛ لأنَّهُ لا يتحقق ظهور المعاني في جميع الأحكام، ولا لجميع النَّاس، فيؤدِّي اشتراط ظهورها إلى أن يترك كل وَاحِدٍ ما خفي عليه معناه، فيبطل بذلك الدِّينُ كُلُّهُ.

وفي ذلك يقول ابن عقيل -ومثلُه لابن القيم-: "لو أوقفنا التزام التكليف على معرفة وجه كُلِّ شيءٍ منه، في فِعْلٍ وتَرْكٍ، وإيجابٍ وحَظْرٍ، لما لَزِمَنَا شيءٌ من التكليف؛ إذ لا يتحقق لنا معرفة ذلك، وهذا يبطل جميع التكاليف؛ وما أدَّى إلى ذلك باطلٌ"[(٣)].

٥- إذا كان الخلق يقبلون الأحكام غير المُعَلَّلة في العاديات، كالطِّبِّ وغيره ممن عُرف

---

(١) معالم السنن (٢/١٢٣)، ينظر: الموافقات (٢/٥٢٩).

(٢) أخرجه البخاري في جامعه، كتاب الصوم، باب الحائض تترك الصوم والصلاة (٢/١٨٤٩).

(٣) الواضح في أصول الفقه، ابن عقيل (٤/٢/٣٦٧)، رفع اليدين في الصلاة (ص: ١٣٥-١٣٦).

بالعلم والمهارة فيها من البشر، ويسلِّمون لهم فيها، مع انتفاء العصمة عنهم، ونقص علمهم وحكمتهم؛ فلأنْ يقبلوا عن الله تعالى أحكامه التَّعَبُّديَّةَ أَحَقُّ وأولى؛ لثبوت كمال علمه، وتمام حكمته بالأَدِلَّة القطعية[(١)].

ومما يجب أن يستصحب مع هذه الوجوه أنه لا يمكن أنْ تُوجَدَ مع المعترض على الأحكام الشرعية التَّعَبُّديَّةِ، بعد ثبوتها وَاضِحَةً مُحْكَمَةً سالمة من المعارض الراجح- إلا خيالاتٌ باطلة واستبعادات مجرَّدة غير مبنية على معقولٍ صحيحٍ، ولا على منقولٍ صريحٍ، ولا على عادة مطردة مجربة.

ومن أمثلة ذلك اعتراض بعضهم على حديث الذبابة الثابت عن النَّبيِّ ﷺ؛ لزعمه استحالةَ اجتماع الداء والدواء في جناحيه، واستحالة إدراك الذبابة لذلك.

ولقد رَدَّ عليه الإمام الخطابي بقوله: "وقد تَكَلَّمَ على هذا الحديث بعض من لا خلاقَ له، وقال: كيف يكون هذا، وكيف يجتمع الدَّاء والشفاء في جناحي الذبابة؟ وكيف تعلم ذلك من نفسها حتى تُقَدِّم جناح الداء، وتُؤَخِّر جناح الشفاء وما أداها إلى ذلك؟

قلت: وهذا سؤالُ جَاهِلٍ أو مُتَجَاهِلٍ، وإنَّ الذي يجد نفسه ونفوس عامة الحيوان قد جمع فيها بين الحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسة، وهي أشياء متضادة إذا تلاقت تفاسدت، ثم يرى أن الله -سبحانه- قد أَلَّفَ بينها وقَهَرها على الاجتماع، وجعل فيها قوى الحيوان التي بها بقاؤها وصلاحها- لجديرٌ أن لا ينكر اجتماع الداء والشفاء في جزأين من حيوانٍ واحدٍ.

وأنَّ الذي ألهم النحلة أن تتخذ البيت العجيب الصنعة وأن تعسل فيه، وألهم الذرة أن تكتسب قوتها وتدخره لأوان حاجتها إليه- هو الذي خلق الذبابة، وجعل لها الهداية إلى أن تقدم جناحًا وتؤخر جَنَاحًا لما أراد من الابتلاء الذي هو مدرجة التَّعَبُّدِ، والامتحان الذي هو مضمار التكليف، وفي كُلِّ شَيْءٍ عِبْرَةٌ وَحِكْمَةٌ، وما يذكر إلا أولو الألباب"[(٢)].

---

(١) ينظر: المنقذ من الضلال، الغزالي (ص:٢٩٢). الواضح، ابن عقيل (٣٦٦/٢/٤)، الوصول إلى الأصول، ابن برهان (٢٣٦/٢).

(٢) معالم السنن (٤٦٠/٣-٤٦١).

الآثار المترتبة على التَّعَبُّدِ:

وبعدُ، فنقول: إنه قد ظهرت نتيجةَ البحث في كلام الأصـوليِّين والفقهـاء عـدَّةُ آثـار مُترتِّبةٍ على التَّعبُّدِ، وهي ما سنوضحها في النقاط التالية:

الأثر الأول: وجوب اعتقاد أنَّ التَّعَبُّديَّاتِ مشروعةٌ لِحِكَمٍ في نفس الأمر وإن لم تظهر

يجبُ الإيمان بأن التَّعَبُّدِيَّاتِ مشروعة لِحِكَمٍ جَلِيلَةٍ، ومَقَاصِدَ ساميةٍ في الواقع، وإن لم يُطَّلع عليها؛ لأنَّ اعتقاد خُلُوِّها عن الحِكَمِ تجويزٌ للعبث على الحكيم العليم، وذلك ممنـوعٌ قَطْعًـا، وبالتالي يكون عدم المعقولية من عوارض الفهوم لا من الصفات الذاتية للأحكام الشرعية.

قَال ابن عَقِيلٍ الحنبليُّ: "إذا علمنا أنَّ العليم الحكيم لا يتعبَّدنا إلا بما فيه المصلحة، قطعنا أنَّ العبادات كلَّها مصالح، وإن لم نعلم وجه المصلحة في كلٍّ واحدة من العبادات بعينها؛ ولا يكون جهلنا بوجه المصلحة في كلِّ شيءٍ منها، مُخْرِجًا لنا عن العلم بأنه مصلحة في الجملة.

ألا ترى أنَّ الصحة والمرض، والقوة والضعف، والغنى والفقر، وكل ما يفعله الله سبحانه عندكم بالعبد، أنه مصلحة له، وإن لم نعلم على وجه التفصيل كونه مصلحة، ومن أي وجـه كان ذلك مصلحة له"(١).

ولذلك قال الغزالي: "ولقد تحامق وتجاهل جدًّا من أراد أن يستنبط بطريق العقل لها حكمة، أو ظنَّ أنها ذكرت على سبيل الاتفاق، لا عن سِرٍّ إلهي فيها يقتضيها عن طريق الخاصيَّة"(٢).

الأثر الثاني: وُجُوبُ تَرْكِ التكلُّف في تعليل التَّعَبُّديَّاتِ وتحميلها ما لا تحتمل من المعاني

يترتب على ثبوت تعبدية الحكم وجوب ترك تعليله، وتجنُّب تحميله المعاني الوهمية الـتي لم يقم دَلِيلٌ على أنه مشروعٌ لأجلها.

ووجه ذلك: أنَّ التَّعْلِيل مُنَافٍ لحقيقة التَّعبُّدِ، ومخالف لطبيعته، فالجرأة على تقصيد الحكـم التَّعَبُّديِّ وتعليله بخواطر مجرَّدةٍ خَطَرٌ كبيرٌ على الدِّينِ، وجُرْمٌ على التَّفَقُّهِ، وافتراء علـى العلـيم الحكيم

(١) الواضح، ابن عقيل (٣٦٦/٢/٤)، ينظر: محاسن الشريعة (ص:٢٠)، الوصول إلى الأصول، ابن برهان (٢٣٦/٢).

(٢) المنقذ من الضلال (ص:٨٧).

صور التَّعْلِيلات الواقعة في التَّعَـــبُّديات:

لكن القول بأن التَّعبُّديَّاتِ لا تُعَلَّلُ كَلامٌ مُجْمَلٌ؛ لأنَّهُ يوجد في كلام الأصوليِّين ما يَـــدُلُّ على دخول بعض صور التَّعْلِيل في التَّعَـــبُّديَّات، وهذا ما يقتضي تحريرَ القضية، وإيرادَ التفصيل التَّالي:

أولاً: تعليل التَّعَـــبُّديَّات بحِكَم المشروعية

إنَّ تعليل التَّعَبُّدِيَّاتِ بحِكَمِ المشروعية، وأسرارِ التشريع العامة؛ لبيان محاسن الدين- جائزٌ إلا أنه يجب ترك المبالغة في التنقيب عنها، والحذر من إجرائها مُجْرَى العلل المؤثِّرة؛ لأنَّها مبنيَّـــةٌ في الغالب على الظنون المجرَّدة، والتخمينات غير الْمُطَّرِدة؛ لعدم استيفائها شروطَ الإعمال، وعليـــه يجب الاكتفاء بما قوي منها.

قال أبو العباس المقَّريُّ: "التدقيقُ في تحقيق حِكَمِ المشروعية من مُلَحِ العلم لا من مَتْنِهِ عند المحقِّقين، بخلاف استنباط علل الأحكام وضبط أماراتها، فلا ينبغي المبالغة في التنقير عن الحِكَمِ، لا سيَّما فيما ظاهره التَّعَـــبُّد؛ إذ لا يُؤْمَن فيه من ارتكاب الخطر، والوقوع في الخطل، وحسب الفقيه من ذلك ما كان منصوصًا، أو ظاهرًا، أو قريبًا من الظهور"(١).

وهذا النوع من التَّعْلِيل هو الذي حَمَل كثيرًا من العلماء على إطلاق القول بـــأن جميـــع الأحكام مُعَلَّلةٌ.

ومن أبدع التقارير التي حُرِّرَت لتصوير عدم تأثير هذا النوع من التَّعْلِيل في أوضاع الأحكام المنقولة عن الشرع- ما ذكره بديع الزمان سعيد النورسي، وهو قوله: "يُطْلَقُ على قِسْـــمٍ مـــن المسائل الشرعية: اسم (المسائل التَّعَـــبُّدية)، هذا القسم لا يرتبط بمُحَاكَمَاتٍ عَقْلِيَّةٍ، ويُفْعَلُ كما أُمِرَ؛ إذْ إنَّ عِلَّتَهُ هو الأمر الإلهي.

ويُعَبَّرُ عن القسم الآخر بـــ(معقول المعنى)، أيْ: أنَّ له حكمةً ومصلحةً، صارت مُرَجِّحَـــةً لتشريع ذلك الحكم، ولكن ليست سببًا ولا عِلَّةً، لأنَّ العلة الحقيقية هي الأمر والنهي الإلهي(٢).

---

(١) قواعد المقري، قاعدة:١٥٩ (٤٠٦/٢-٤٠٧).

(٢) بل الصحيح: أنَّ الوصف والحكمة المتضمنة فيه: هي العلَّة الحقيقية للتشريع، والحكم مضاف إلى علَّته، وإنما ورد الأمر ←

فالقسم التَّعَــبُّدي من الشعائر لا تغيِّره الحكمة والمصلحة قطعًا؛ لأنَّ جهة التَّعبد فيه هـــي التي تترجَّحُ؛ لذا لا يمكن أن يُتَدَخَّلُ فيه، أو يُمَسَّ بشيءٍ، حتَّ لو وُجِدَتْ مائة أَلْف مصـــلحةٍ وحكمةٍ، فلا يمكن أن تَغَيَّرَ منها شيء.

وكذلك لا يمكن أنْ يقال: إنَّ فوائد الشَّعائر هي المصالح المعلومة وحدها، فهـــذا مفهـــوم خطأ، بل إنَّ تلك المصالح المعلومة، رُبَّمَا هي فائدةٌ واحدةٌ من بين حِكَمِهَا الكثيرة.

فمَثَلاً: لو قال أحدهم: إن الحكمة من الأذان: هي دعوة المسلمين إلى الصلاة، فإذًا؛ يكفي -بهذه الحالة- إطلاقُ طَلْقَةٍ من بندقية! ولا يعرف ذلك الأبله أنَّ دعوة المسلمين هي: مصـــلحةٌ واحدةٌ من بين ألوف المصالح في الأذان، حتَّى لو أَعْطَى ذلك الصوتُ تلك المصـــلحةَ؛ فإنَّـــه لا يَسُدُّ مَسَدَّ الأذان الذي هو وسيلةٌ لإعلان التوحيد الذي هو النتيجة العظمى لخلق العالم، وخلق نوع البشر، وواسطةٌ لإظهار العبودية إزاء الربوبية الإلهية باسم الناس في تلك البلدة، أو باســـم البشرية قاطبةً"[١].

ثانيًا: تعليل التَّعَـــبُّديَّاتِ بالعلل الأصولية

ولهذا صورتان:

الصورة الأولى: تَعْلِيلُ التَّعَبُّديَّاتِ بالعلل الأصولية المناسبة، وهذا ممتنعٌ بالاتفاق؛ لأنَّه مُنَافٍ لحقيقة التَّعَـــبُّديِّ من جميع الجوانب

الصورة الثانية: تعليل التَّعَـــبُّديَّات بالعلل الأصولية التي لم تظهر مناسبتها

وهذا جائزٌ عند من يحصر التَّعَـــبُّديَّ فيما لم تُدْرَكْ فيه مناسبةٌ خَاصَّةٌ؛ لأنَّ ظهور العلـــل غير المناسبة غير منافٍ لحقيقة التَّعبُّدِ في تصوُّرهم؛ ولذلك تجدهم يطلقون التَّعَـــبُّديَّ على مـــا عرفت عِلَّتُهُ بالنص، أو بمسلك الشبه، وغيره، إذا لم تظهر مناسبتها؛ ومنـــه قـــول أبي الفـــتح اليعمري: "التَّعْلِيل إذا جاء من جهة الشَّارع وجب قبوله، وإن لم يفهم معناه"[٢].

←

والنهي الإلهي في الكتاب والسنة؛ لقصد تحقيق المصلحة عند وجود وصفه الظاهر المنضبط.

(١) كليَّات رسائل النور، المكتوبات (٢/٥١١-٥١٢).

(٢) فتح الباري، ابن حجر (٢/١٧).

وهذا هو التوجيه الصحيح لما يجري على ألسنة بعض كبار الأصوليِّين: كالجويني والغزالي من تعليل التَّعَبُّديَّاتِ بالشبه، ولقد وقفتُ على هذا التوجيه عند الغزالي بالنص في قوله: "والشَّبَهُ جَارٍ فيما لا يعقل معناه، على معنى أنه لا ينقدح فيه معنى مخيل"[(١)].

وأما عند من يرى أن التَّعَبُّديَّ هو الذي لم تدرك عِلَّتُهُ الأصوليَّة مُطْلَقًا، المناسبة وغير المناسبة، فلا يمكن أن تجتمع التَّعبُّدِ مع التَّعْلِيل بعِلَّةٍ أُصوليَّةٍ في حُكْمٍ وَاحِدٍ من جَانِبٍ وَاحِدٍ مع هذا الإطلاق، ولقد سبق تَفْصِيلٌ طَويلٌ عن هذه النكتة عند تعريف التَّعَبُّديِّ.

ثالثًا: تعليل دعوى التَّعبُّد

ويقصد به بيان الشواهد الموجودة في الحكم، الدالة على أنه من قبيل ما لا يعقل معناه؛ لتطبق عليه الآثار المترتبة على التَّعَبُّدِيَّةِ.

وهذا التَّعْلِيل وَاجبٌ لقبول دعوى التَّعَبُّدِ، إلا أنه لا يجعل الحكم مُعَلَّلاً؛ لأنَّه تَعْليلٌ للدَّعوى، وليس تَعْليلاً للحُكْمِ.

والفرق بين تعليل الحكم التَّعَبُّديِّ وبين تعليل دعوى التَّعَبُّدِ- ظاهرٌ، لكن حسن التنبيه عليه هنا؛ لأنَّ كثيرًا من الفقهاء يقولون: هذا الحكم تعبدي لكذا، فيأتون بلام التَّعْلِيل؛ فَيُخَيَّل لمن لم ينتبه لهذه النكتة أنه تناقضٌ؛ إذْ كيف يكون الحكم غير مُعَلَّل، ثم يُعلَّلُ.

ومن أمثلة ذلك قول خليل المالكي -في مسألة تحريم الطَّلاق في الحيض، هل هو مُعَلَّلٌ أو تَعَبُّدِيٌّ-: "وفي منعه في الحيض لتطويل العدَّة؛ لأنَّ فيها جواز طلاق الحامل، وغير المدخول بها فيه، أو لكونه تعبُّدًا؛ لمنع الخلع، وعدم الجواز وإن رضيت، وجبره على الرجعة وإن لم تقم خلافٌ"[(٢)].

فقوله (لمنع الخلع إلخ) تعليلٌ لدعوى التَّعَبُّدِيَّةِ، وليس تَعْليلاً لحكم التحريم؛ ولذلك قال الدسوقي: "وقوله (لمنع الخلع إلخ) أي وإنما حُكِمَ بأنه تعبديٌّ لمنع الخلع إلخ، فهو عِلَّة للحكم بأنه تَعَبُّدِيٌّ، لا عِلَّة له؛ لأنَّه لا يعلَّلُ"[(٣)].

---

(١) المنخول (ص: ٢٤٧).

(٢) مختصر خليل (ص:١٣٣).

(٣) حاشية الدسوقي (٢/٣٦٣)، ينظر: شرح الخرشي (٤/٢٩).

رابعا: تعليلُ وجود الحكم التَّعَــبُّديِّ في الشريعة الإسلامية

إنَّ بيان حِكْمَةِ الشَّارع الحكيم في جعْل بعض أحكامه تعبُّدية وبعضها مُعَلَّلَةً- جائزٌ، وما يذكر من الحِكَمِ والمصالح في ذلك لا ينافي التَّعبُّدَ وعدم المعقولية؛ لأنَّ التَّعْلِيل المنافي للتعبُّدِ هو: إبراز عِلَّةٍ في الحكم التَّعَــبُّديِّ نفسه، لا تعليل وجود التَّعَــبُّديِّ في الشريعة، وهو ظاهرٌ؛ وإنما نبَّهت عليه؛ لأنَّ بعض الناس يظن أنه معارض للتَّعبُّدِ؛ فتمسك بذلك لنفي التعبدي من الشرع.

تنبيه مهم: قد يجري على ألسنة بعض الفقهاء ما يَدُلُّ ظاهره على أن التَّعبُّدَ نفسه معنى من المعاني، فيدخلون التَّعبُّدَ في الاختلاف في المعنى، مع أنَّ الأصل عند إطلاقه في سياقات البحث عن العِلَّة –أنَّه عدم معنى في الظاهر.

ومثاله: أن يقال: اختلفوا في معنى هذا الحكم، فمنهم من ذهب إلى أنه تعبديٌّ، وذهب الآخر إلى أنه مُعَلَّل، ثم قد يختلفوا في العِلَّة على قولين فأكثر.

وقد أورد ابن الصلاح[1] هذا الإشكال، ثمَّ أجاب عنه، فقال: "لقائلٍ أن يقول: التَّعبُّدُ ليس بمعنى، وكيف يدخل في الاختلاف في المعنى؟ وجوابه: أن الاختلاف في المعنى قد يكون في أصله، وقد يكون في تفصيله، فالقائل بالتَّعبُّدِ مخالفٌ في أصله بنفيه له، والقائلان الآخران اختلافهما في تفصيله، والله أعلم"[2].

وهذا التَّوْجِيهُ، وإن كان صَحِيحًا موضِّحًا للمقصود، إلا أنَّ الأفضل العدولُ إلى عبارة أخرى غير محتملة، مثل عبارة: اختلفوا في هذا الحكم: هل هو تعبديٌّ أو مُعَلَّلٌ، أو اختلفوا فيه بين التَّعبُّدية والمعقوليَّة.

الأثر الثالث: وُجُوبُ المحافظة على التَّعَــبُّديِّ صُورَةً وَمَوْرِدًا

قال ابن السَّمْعاني: "سبيل التَّعبُّدِ هو: أن ينظر فيه إلى الْحَدِّ الذي ورد الشَّرع فيه، فلا يتجاوز عنه"[3].

---

(١) هو: تقي الدين أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن بن عثمان الشهرزوري الشَّافعي، المفسِّر الفقيه المحدِّث، ومن مصنفاته: كتاب معرفة أنواع علوم الحديث، وشرح مشكل الوسيط (ت: ٦٤٣هـ). ينظر: وفيات الأعيان (٣/ ٢٤٣)، طبقات ابن السبكي (٨/٣٢٦).

(٢) شرح مشكل الوسيط (١/٢٠٧).

(٣) القواطع (٣/١١٠٥).

وقال ابن أمير الحاج الحنفي[(١)]: "ما ثَبَتَ غَيْرَ معقول المعنى- يجب رعاية جميع أوصاف النص فيه"[(٢)]، ومثله لأمير باد شاه الحنفي[(٣)]، في كتابه: تيسير التحرير[(٤)].

وقال ابن عاشور: "واجبُ الفقيه عند تحقق أن الحكم تعبدي أن يحافظ على صورته، وأن لا يزيد في تعبُّديَّتها، كما لا يضيع أصل التَّعَبُّدِيَّةِ"[(٥)].

وهذه المحافظة تتناول ما يلي:

١- ملازمة صورة الحكم التَّعَبُّديِّ، من حيث مقداره، وصفته، وترتيبه، وموالاته، ومكانه، وزمانه، وسائر أعراضه، إلا ما دَلَّ دَلِيلٌ من النص أو الإجماع على جواز التصرف فيه.

٢- تخصيصُ الحكم بمورده، وعدم تعديته إلى غيره عن طريق القياس، أو الاستحسان، ونحوهما من الأصول التي تُبْنَى على العلل الشَّرعية[(٦)].

صور الإلحاقات الواقعة في التَّعَبُّديات:

لكن كون التَّعَبُّديِّ لا يجري فيه القياس كَلامٌ مجملٌ يفتقر إلى التفصيل التالي:

أولا: الإلحاق عن طريق الجامع أو نفي الفارق المؤثِّر

إنَّ إلحاق المسكوت عنه بالمنصوص عليه في الشريعة الإسلامية يكون بطريقتين:

---

(١) هو: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن محمد الحلبي الحنفي، الشهير بابن أمير الحاج، ويقال له ابن المُوَقِّت، المحقق الفقيه الأصولي، من تصانيفه: التقرير والتحبير، وحلية المجلى (ت:٨٧٩هـ). ينظر: الضوء اللامع (٩/٢١٠)، والأعلام، الزركلي (٧/٤٩).

(٢) التقرير والتحبير (٣/٩٥).

(٣) هو: محمد أمين بن محمود الحسيني الخراساني البخاري المكي الحنفي، الفقيه الأصولي، من تآليفه: تيسير التحرير، وشرح تائية ابن الفارض (ت:٩٧٢هـ). ينظر: هدية العارفين (٢/٢٤٩)، الأعلام، الزركلي (٦/٤١).

(٤) ينظر: (٣/٢٣٧).

(٥) مقاصد الشريعة (٣/١٥٣).

(٦) لكن إذا جرى بعض هذه الطُّرُقِ بدون أن ينبني على العِلَّة؛ فإنه لا يمتنع دخوله في التعبُّديّ، ومثال ذلك الاستحسان، فإن الحنفية يرون أنه قد يكون بالنص الشرعي (الاستحسان النصي)، وهو يجامع التعبُّدَ ولا يضادُّه؛ أقصد أَنَّ الحكم الثابت بالاستحسان النصي عند الحنفية قد يكون تعبديًّا؛ لأنَّه -في هذه الحالة- لا يكون ثبوته بالعِلَّة، بل بالنَّص؛ فيكون صنوًا لغيره من الأحكام النصيَّة. ينظر: أصول السرخسي (٢/٢٠٢).

الطَّريقة الأولى: الإلحاق بنفي الفارق

و لقد أشار الإمام الشَّافعي إلى جريانه في التَّعَــبُّديَّات في مسألة إلحاق الخنــزير بالكلب في التسبيع والتتريب[١]، وصرَّح به الجويني[٢]، والغزالي[٣]، والتبريزي[٤] على ما حكــى عنــه القرافي[٥]، وابن الصلاح[٦]، وألمح إليه ابن قدامة في مسألة غسل اليدين عند القيام من نوم ليــل ناقض للوضوء[٧].

وقال ابن الصلاح: "يجري في الأحكام التَّعَبُّديَّةِ الإلحاقُ بطريق ألاَّ فارقَ، سمَّيْنَاهُ قياسًا، أو لم نسمِّه قياسًا؛ لأنَّه لا يتوقَّفُ على إبراز عِلَّةٍ جامعةٍ، وإنَّما يمتنع فيها قياس العِلَّة، وما يلتحق به؛ لتوقُّفه على عِلَّةٍ جامعةٍ تفصيلا، وذلك متعذِّرٌ في التَّعَبُّديِّ، وهذا مقرَّرٌ في فنِّ أصول الفقه، والله أعلم"[٨].

وقال التبريزي: "نَفْيُ الفَارق من طُرْق الإلحاق، لا من طُرْق إثبات العِلَّــة، ويجــري في التَّعَــبُّدات... أما الحصر فقد يتوصَّلُ إليه بعدم الوجدان، ويجري في التَّعَــبُّدات بعد البحــث التام"[٩].

وقال ابن دقيق العيد: إن الإلحاق بنفي الفارق"لا ينافي التَّعَبُّدَ"[١٠].

---

(١) ينظر: الأم (١/١٨).

(٢) ينظر: البرهان (٢/٥٦٢)، نهاية المطلب (١/٢٤٢).

(٣) ينظر: المستصفى (٢/٢٩٧).

(٤) هو: المظفَّر بن إسماعيل بن عليٍّ الرَّاراني التبريزي الشافعي، الملقَّب بأمين الدِّين، الفقيه الأصولي النَّظَّار، من مؤلَّفاته: (التنقيح) اختصر فيه محصول الرازي، وسمط المسائل في الفقه (ت:٦٢١هــ). ينظر: طبقات الســبكي (٨/٣٧٣)، طبقات الإسنوي (ص:١٠٤).

(٥) ينظر: نفائس الأصول (٨/٣٥٤٠).

(٦) ينظر: شرح مشكل الوسيط (١/٣١٨).

(٧) ينظر: المغني (١/١٤٤).

(٨) شرح مشكل الوسيط (١/٣١٨).

(٩) نفائس الأصول، القرافي (٨/٣٥٤٠).

(١٠) شرح الإلمام (١/٣٨١).

ولقد حكاه الكاساني بقوله: "الأَصْلُ المعهودُ أنَّ ما لا يُعْقَلُ من الأحكام يقتصر على المنصوص عليه، ولا يتعدَّى إلى غيره، إلا إذا كان في معناه من كُلِّ وَجْهٍ"(١).

وجه دخول الإلحاق بنفي الفارق المؤثر في التَّعَبُّديِّ

إنَّ وجه جريان الإلحاق بنفي الفارق المؤثر في التَّعَبُّديَّات هو: إما لأنَّه ليس بقياسٍ على الصحيح، وإمَّا لأنَّهُ لا يتعرض فيه للعِلَّة التي تجري عليها قضية المعقولية وعدم المعقولية.

الطَّريقة الثانية: الإلحاق بالعلة الجامعة بين الفرع والأصل

ولهذا الإلحاق حالتان:

الحالة الأولى: الإلحاق بطريق قياس العلة المناسبة، وهذا النوع ممتنعٌ اتفاقًا؛ لأنَّهُ قياسٌ منافٍ تمام المنافاة للتعبدي.

الحالة الثانية: الإلحاق بطريق الشبه وغيره مما لا تظهر فيه المناسبة، وهذا النوع يجري في التَّعَبُّديَّات عند من يحصرون التَّعَبُّديَّ فيما خفيت فيه العلة المناسبة الخاصة مُطْلَقًا، أو في بعض الأحوال.

ولقد صرَّح به الجويني ونسبه إلى الشَّافعي، والغزالي، وابن العربي المالكي، والتبريزي إن ثبت الجامع بين الأصل والفرع بطريق السبر والتقسيم (الحصر)، ولقد أشار إليه ابن تيمية في مسألة إلحاق غير اللحم من أجزاء الإبل به في نقض الوضوء(٢).

قال ابن العربي: "العبادات، وهي نوعٌ لا يجري فيها تعليلٌ بحالٍ؛ لأنَّه لا يعقل معناها، بلى، إنَّ قياس الشبه يدخلها.."(٣).

وكما يمنع القياس في التعبديات؛ فكذلك يمنع إلحاق المسكوت عنه بالمنصوص عليه بطريق مفهوم الموافقة؛ إذا كان الإِلْحَاقُ فيه مَبْنِيًّا على معقوليَّة معنى الأصل، لأنَّ التَّعَبُّديَّ لا يعقل

---

(١) بدائع الصنائع (١/ ٦٧).

(٢) البرهان (٧٤٦/٢)، المنخول (ص: ٢٤٧)، المحصول (ص: ١٣٣)، نفائس الأصول، القرافي (٣٥٤٠/٨)، شرح العمدة، ابن تيمية (٣٥٦/١).

(٣) المحصول (ص: ١٣٣).

معناه، وشرط العمل بمفهوم الموافقة معرفة العلة، قال نجم الدين الطُّوفيُّ: "شَرْط مفهوم الموافقة فَهْمُ العلَّةِ في الأصل، كإكرام الوالدين بالنهي عن التأفيف؛ ولذلك جعله بعض الأصوليين قياسًا"[(١)].

ولذلك لم يَصِحَّ إلحاق من ألحق اللحوم المحرمة، كلحم الخنزير والكلب بلحم الجزور في نقض الوضوء؛ صيرورةً إلى أنَّ المقيس مُحَرَّمٌ، والمقيس عليه مُبَاحٌ، فيكون المقيس أولى بالنقض من المقيس عليه.

والسبب في عدم صحة الإلحاق هنا، هو كون المقيس عليه تعبُّديًّا؛ فلم يستقم لأجل ذلك دعوى الأولوية في المقيس، لأن دعوى الأولوية فرع إدراك المعنى[(٢)].

والمنع من الإلحاق بمفهوم الموافقة لم أجد من نَصَّ عليه إلا الطوفي، وهو صحيحٌ إذا كان مدار الإلحاق على إدراك المعنى، أما إذا كان الإلحاق معلومًا بمجرد فهم اللغة أو غيره من الوجوه اللفظية دون طريق المعنى، فقد لا يمتنع الإلحاق، إن أَثَّـرَ ذلك ظنًّا رَاجِحًا عند المجتهد.

ثانيًا: تَعْدية التفصيل التَّعَبُّدي بتعدية أصله المعقول المعنى

التَّعَبُّديُّ قد يَتَعَدَّى حُكْمُهُ إلى غيره إذا كان جانب التَّعبُّدِ تَبَعًا لأصلٍ معقول المعنى، وذلك كتعدي التسبيع –وهو تَعَبُّدِيٌّ– من غسل نجاسة الكلب تَبَعًا لتعدي أصله: الغسلُ –وهو معقول المعنى– إلى تطهير نجاسة الخنزير، فالغسل مناسب للنجاسة، أما خصوص عدد السبع فتعبدي على الصحيح، وقد تعدَّي ضرورةَ تعدِّي الغسل من الأصل إلى الفرع، وقد مرَّ بيان هذه المسألة في مظنة المقدرات الشرعية بالتفصيل[(٣)].

ثالثًا: تمثيل التَّعَبُّديِّ بِتَعَبُّدِيٍّ مثله لقصد التوكيد والتقرير

إنَّ تمثيل التَّعَبُّديِّ بمثله لبيان أن الباب باب تَعَبُّدٍ، لا جريان للقياس فيه- جائزٌ، وقد سُمِّيَ ذلك بـ(القياس لنفي القياس).

---

(١) شرح مختصر الروضة (٣/٣٤٦).

(٢) ينظر المصدر السابق مع الصفحة نفسها.

(٣) ينظر: ذلك في (ص:٢٥٢) من هذا البحث.

ومثال ذلك: تمثيل صيغة (الله أكبر) في إحرام الصلاة بالسُّجود والركوع؛ لتقرير وجوب المحافظة على الصورة الواردة عن الشارع، فكما لا يجوز تبديل الركوع بالسجود، ولا العكس، فكذلك لا يجوز تبديل الصيغة الواردة في إحرام الصلاة بغيرها.

فهذا من باب تقرير قاعدة **الباب** وتأكيدها، وليس قياسًا على ما اختاره الغزالي والأبياري، وأما الجويني فقد حكى عن الشَّافعي في ذلك احتمالين: احتمال أن يكون من باب ضرب المثال لتأكيد قاعدة توقيفية العبادات، واحتمال أن يكون من باب قياس الشبه[(١)].

لكن رَدَّ الغزاليُّ الاحتمال الثاني بقوله: "فإن قيل: ما ذكره الشَّافعي -رضي الله عنه- من قياس تعيين لفظ التكبير على تعيين السجود والركوع، هل هو من فن التشبيه؟

قلنا: قال الشَّافعي -رضي الله عنه-: ليس ذلك من الشبه، ولكنه ضَرَب مَثَلاً؛ ليبيِّن أن المحل محل الاتّباع، ولا جريان للقياس، كما في السُّجود والرُّكوع..ومذهب الشَّافعي-رضي الله عنه- في هذه المسألة قريب من القطع، وليس للشبه هذه القوَّة"[(٢)].

وهذا المسلك هو الذي ارتضاه الأبياريُّ من الاحتمالين، واستشهد له بقول الباقلاَّني: "(استعمال القياس في منع القياس مناقضةٌ وإلباسٌ). هذا هو الحق، بل نقدِّر ثبوت اللفظ من الشَّارع، ونبيِّن انبناء الصلاة على منع القياس، فيتعيَّن الاقتصار على التوقيف"[(٣)].

هل امتناع القياس في التَّعَبُّديات محل اتفاق أو محل خلاف؟

فالجواب على هذا السؤال يتطلب التقرير التالي:

أولا: أنَّ جميع أنواع الإلحاقات لا يمتنع إلا بمجموع الأمرين[(٤)]:

---

(١) ينظر: البرهان (٢/٦٢٥-٦٢٦)، المنخول (ص: ٢٤٧)، التحقيق والبيان (٣/٢٧٢).

(٢) المنخول (ص: ٢٤٧).

(٣) التحقيق والبيان (٣/٢٧٢-٢٧٣).

(٤) ومما ينبغي التنبيه عليه هنا: أن أسباب اختصاص الحكم الشرعي بمورده وثباته على حالة واحدة أربعة:

السبب الأول: دلالة نص أو إجماع على اختصاص الحكم بمورده، قال الأبياري: "ينحسم القياس الشبهي، وما يقال إنه في معنى الأصل بالتوقيفات التَّعَبُّدية المتلقاة من النصوص، أو مواقع الإجماع..". التحقيق والبيان (٣/٣٩٠)، وينظر: البرهان (٢/٦٧).

السبب الثاني: التعبدية وعدم معقولية المعنى.

←

الأمر الأول: عدم إدراك عِلَّةٍ متعدية مطلقًا.

الأمر الثاني: وجود فارق مؤثر شَرْعًا بين المنصوص عليه والمسكوت عنه.

ثانيا: إنَّ أهل الطَّرْد[١] لا يتحقق عندهم حُكْمٌ تعبديٌّ، ولا يَتَعَذَّرُ عليهم إيجادُ جامع بين المنصوص عليه وغيره، وإنما المانع الوحيد الذي يمنعهم من القياس والإلحاق نَصُّ الشَّارع أو الإجماع على اختصاص الحكم بمورده.

ولقد ناقشهم الشَّوكاني ورَدَّ مذهبهم، فقال: "اعْلَمْ: أن عدم جريان القياس فيما لا يعقل معناه، كضرب الدية على العاقلة، قد قيل: إنه إِجْماعٌ، وقيل: إنه مذهب الجمهور، وأن المخالف في ذلك شذوذٌ.

ووجه المنع: أن القياس فرع تعقل المعنى المعلل به الحكم في الأصل.

واستدل من أثبت القياس فيما لا يعقل معناه: بأن الأحكام الشرعية متماثلة؛ لأنَّه يشملها حدٌّ واحدٌ، وهو حدُّ الحكم الشرعي، والمتماثلان يجب اشتراكهما فيما يجوز عليهما؛ لأنَّ حكم الشيء حكم مثله.

وأجيب: بأن هذا القدر لا يوجب التماثل، وهو الاشتراك في النوع، فإن الأنواع المتخالفة قد تندرج تحت جنسٍ واحدٍ، فيعمها حدٌّ واحدٌ، وهو حد ذلك الجنس، ولا يلزم من ذلك تماثلها، بل تشترك في الجنس، ويمتاز كل نوعٍ منها بأمر يميِّزه، وحينئذٍ فما كان يلحقها باعتبار القدر المشترك من الجواز والامتناع يكون عامًا، لا ما كان يلحقها باعتبار غيره"[٢].

تنبيه مهمٌّ: وفي ختام الكلام عن هذا الأثر ينبغي التنبيه على أنَّ وجوب المحافظة على الصورة الواردة عن الشارع الحكيم في التَّعَبُّديات- يجب أن يكون بالاجتهاد والعلم

→

السبب الثالث: وجود فارق مؤثر بين المنصوص عليه والمسكوت عنه.

السبب الرابع: قصور علة الأصل المنصوص عليه.

(١) هم الذين يكتفون بأيِّ نوع من أنواع الشبه بين المنصوص وغيره للجمع بينهما في الحكم. ينظر: البحر المحيط (٥/٢٤٨-٢٥٠).

(٢) إرشاد الفحول (ص:٧٣٧-٧٣٨).

والحكمة؛ لئلاَّ يكون جنوحًا إلى الجمود ومبالغة في الحرفية؛ فيؤدِّي إلى الضيق والحرج، والابتعاد عن المقاصد المعلومة للشارع الحكيم.

ولقد ذكر هذا التنبيهَ الإمام الجوينيُّ بقوله: "الْمُتَّبَعُ وإن كان خبرًا، والقياس لا مجال له أصلا، فلا ينبغي أن نحسم مُدرَك الفهم في مورد الخبر بالكلية؛ فإن هذا سبيلُ مذهب أصحاب الظاهر"[(١)].

و مما يقرِّب هذا من الأمثلة: مسألة منع الرجل من الطهارة بفضل طهور المرأة، فهو تعبُّديٌّ عند الحنابلة، ولقد التزموا ظواهر النصوص الواردة فيها على وجه مبالغ فيه، حتى قال فيه بعض علماء المذهب الحنبليِّ المتأخرين: "زَعَمَ بعضُهم أنه لا يرفع الحدث، وولَّدُوا عليه من المسائل ما يُشْغِلُ الإنسان، ويعذِّبُ الحيوان.

وأكثر أهل العلم أنه مطهر رافع للحدث، للأدلة القاطعة، وإنما نُهي عنه نَهي تنزيه وتأديب إذا قدر على غيره"[(٢)].

الأثر الرابع: اشتراط كون فاعل التَّعَبُّديِّ من أهل القربة والعبادة

من الآثار المترتبة على التَّعبُّدِ اشتراط كون فاعله من أهل القربة والعبادة، فلا يصح امتثال التَّعَبُّديَّات من غير المسلمين، وإن قلنا إنهم مخاطبون بأحكام الشَّريعة أُصُولاً وفُرُوعًا.

وبناءً على ذلك فَكُلُّ ما يصح من الكفار شرعًا بغير ضرورة، كالبيع والشراء، والنكاح فيما بينهم فلا تَصِحُّ دعوى تعبُّديَّتِهِ.

والوجه في ذلك: أنَّ الحال في التَّعَبُّديَّات أنها غير ظاهرة المصالح، وإنما يقوم بها العباد بمقتضى الدين؛ امتثالاً لأمر الله تعالى، وتحقيقًا للعبودية له، ورغبة في ثوابه في الآخرة.

والمعلوم قَطْعًا أنَّ صحة التَّعبُّدِ لله تعالى، ونَيْلَ الثواب الأخروي لا يحصلُ إلا بشرط الإيمان، زيادةً على أنَّ من شرط امتثال التَّعَبُّديَّات النية، وهي لا تصح من غير الإيمان[(٣)].

---

(١) نهاية المطلب (١/١٢٥).

(٢) حاشية الروض المربع (١/٨٠).

(٣) ينظر: المغني (١/١٤٣).

قال ابن تيمية: "ما يَصحُّ من الكافر لا تَعَبُّدَ فيه"[١]، وقال الخرشي[٢]: "الكفار غير مخاطبين بالتَّعَبُّدِ"[٣]، أي من حيث الصِّحة.

لكن أشار الدردير المالكي[٤] إلى أنَّ عدم صحة التَّعَبُّديَّات من غير المسلمين ينبغي أن يكون مَحَلُّها في التَّعَبُّديَّات التي تشترط فيها النية، أما التي لا تفتقر إلى النية فينبغي أن تصح منهم[٥].

وعلى هذا الرأي يصح من الكفار الأحكام العادية الظاهرة المناسبة، والتَّعَبُّديَّات التي لا تحتاج في صحتها إلى النية، كأن يكون تَعبُّدًا في باب التُّروك: كإزالة النجاسات عند من يقول بأنها تعبدية، أو يكون تعبُّدًا في الغير: كغسل الإناء من ولوغ الكلب عند المالكية.

وهذا الأثر يَتَعلَّقُ بالكفار من جانب الصِّحة، فلا يصح منهم الأحكام التَّعَبُّدية، ولا يعني ذلك أنهم لا يؤاخذون عليها في الآخرة؛ لأنَّ الصحيح أنهم مكلفون بفروع الشريعة، ففرقٌ بين عدم الصحة، وعدم الوجوب؛ فلا يصح منهم التَّعَبُّديُّ، لكن قد يجب عليهم.

وأما غير العاقل والبالغ؛ فقد يصحُّ منهم بعض التَّعَبُّديات -تفضُّلاً من الله- إلا أنه لا يجب عليهم ولا يؤاخذون عليه، وهو متفق عليه في الجملة.

---

(١) مجموع الفتاوى (١٧/٣٢)

(٢) هو: أبو عبد الله محمد بن عبد الله المصري الخرشي المالكي، الفقيه الزاهد، انتهت إليه رئاسة المالكية في مصر، له عدَّة مؤلفات: الشرح الكبير والصغير على مختصر خليل (ت:١١٠١هـ). ينظر: شجرة النور الزكية (ص:٣١٧)، الأعلام (٦/٢٤٠).

(٣) لكن العدوي المالكي قد صحح في حاشيته على الخرشي هذه العبارة، فقال: "الأولى أن يقول: لأنَّ الكفار غير مخاطبين بفروع الشريعة، متعبدًا بها أو معلَّلةً، والمعتمد: أن الكفار مخاطبون بفروع الشريعة معلَّلة أو متعبدا بها". لكن إذا قيد عبارة الخرشي بحيثية الصحة، لا باعتبار أمرهم بالدخول في الإسلام وامتثال أحكامه، والمواخذة الأخروية- تكون عبارة صحيحة. ينظر: شرح الخرشي على مختصر سيدي خليل مع حاشية العدوي عليه (٤/١٣٨).

(٤) هو: أبو البركات شيخ الإسلام، أحمد بن محمد المصري العدوي الأزهري الخلوتي المالكي، له مؤلفات بديعة منها: الشرح الكبير علي مختصر خليل، وأقرب المسالك (ت:١٢٠١هـ). ينظر: شجرة النور الزكية (ص:٣٥٩)، الأعلام (١/٢٤٤).

(٥) ينظر: الشرح الكبير (١/٤٠٩).

ولقد أشار الأصوليون ابتداءً من الإمام الشَّافعي إلى هذا الأصل، وخرَّجوا عليه فروعًا كثيرة[(١)]، منها ما ذكره ابن قدامة -في مسألة وجوب غسل اليدين من نوم الليل- بأنَّه حُكْمٌ لا يتعلَّقُ بالصبيِّ والمجنون والكافر، وعَلَّلَ ذلك بأنهم ليسوا من أهل القربة والتَّعبُّدِ، فقال: "إن وجوب الغُسْلِ ها هنا تَعبُّدٌ، ولا تَعبُّدَ في حقِّ هؤلاء"[(٢)].

ولقد جعلَ ابن القيِّم وجوب العدَّة على غير البالغة والعاقلة والمسلمة دليلاً على خروجها من باب العبادات المحضة، فقال: "الْعِدَد ليست من باب العبادات المحضة؛ فإنها تجب في حَقِّ الصغيرة، والكبيرة، والمجنونة، والمسلمة، والذِّمِّيَّة، ولا يفتقر إلى النية"[(٣)].

وبناء على هذا التقرير يكون الأصل عدم تكليف هؤلاء بالتَّعَبُّدات: بمعنى عدم إلزامهم القيام بها قبل حصول شرطها من بلوغٍ وعقلٍ، وعدم مؤاخذتهم بها إلا ما كان من قبيل الأحكام الوضعية، على تفصيل في ذلك.

الأثر الخامس: تَوَقُّفُ صحَّة امتثال التَّعَبُّديَّات على النية

إنَّ من الآثار المترتبة على التَّعَبُّدِيَّةِ: اشتراط النية في صحَّة امتثال الحكم، فالتَّعَبُّديَّات لا تصح ولا تجزئُ بدون نيةٍ، فالذِّمِمُ لا تُبْرَأُ في التَّعَبُّدِيَّاتِ بمجرَّد أداء صورة العمل.

والوجه في ذلك: أنَّ المشروعات لا بُدَّ لها من حِكْمةٍ ومصلحةٍ، فإذا لم تظهر فيها مصلحةٌ دنيويةٌ، تَعيَّنَ الثَّوابُ الأخروي مصلحةً لها، وهي لا تنال إلا بالنِّيَّة والإخلاص.

قال الجويني: "قد بيَّنَّا من كُلِّيِّ الشريعة أنها مبنية على الاستصلاح؛ فإذا لم يلح صلاحٌ ناجزٌ يظهر من المآخذ الكليَّة رُبِطَ ما لا غرضَ فيه نَاجِزٌ بصلاح في العقبى، وهو التَّعرض للثواب، ولا سبيل إليه إلا بقصد التقرب"[(٤)].

وهذا يدل على اشتراط النية في صحة التَّعَبُّديَّاتِ، ولا يحصره فيها؛ لذا قد يوجد ما ليس بِتَعَبُّدِيٍّ، ويشترط في صحته جنس النية.

---

(١) ينظر: الأم (٥/٢١٥-٢١٦).

(٢) المغني (١/١٤٣).

(٣) إعلام الموقعين (٣/٢٩٤).

(٤) البرهان (٢/ ٢١٧)، الوصول إلى الأصول، ابن برهان (٢/٢٧٧)، التحقيق والبيان (٤/٣٨١).

ضوابط العلماء في تحديد الأحكام التي تشترط فيها النية:

إنَّ للعلماء في تعيين الأحكام التي تشترط في صحتها النية، وتمييزها من غيرها عدَّة ضوابط، وهي متقاربة متكاملة، وأفضلها هذه الضوابط الثلاثة التالية(١):

الضابط الأول: ضابط التَّعَبُّدِيَّةِ والمعقولية

- فالتَّعَبُّديُّ المحض، أو ما غلبت عليه شائبة التَّعبُّدِ: تشترط فيه النية.
- والمعقول المحض، أو ما غلبت عليه شائبة المعقولية: لا تشترط فيه النية.
- وعند استواء شائبة التَّعبُّدِ والمعقولية: يصار إلى الترجيح، وقيل: عند اجتماعهما يقدَّم جانب التَّعبُّدِ مُطْلَقًا.

وهذا الضابط هو أشهر الضوابط، ولقد أشار إليه أُمَّةٌ كبيرةٌ من العلماء، كالإمام الجويني(٢)، وابن برهان الشافعي(٣) في كتابه: الوصول إلى

(١) النية المراد بحثها هنا: نية العمل: وهي العزمُ القلبي بالاختيار على إيقاع العمل للامتثال، الْمُؤَثِّرُ وجودُه صحةَ العمل، وعدمه عدمها.

وأما نية المعمول له: فهي نية الإخلاص المقتضي وجودها استحقاق الثواب ونيله، ومحل بحثها: علم العقيدة، ويُضَادُّ نية العمل: الغفلة والنسيان والذهول والجنون والسكر والإكراه، وسائر ما يصدر من المكلف بدون قصد وإرادة منه، ويضاده -أيضا- عدم قصد الامتثال المميز للعبادات من العادات، والمميز لرتب العبادات.

وقضية تحديد الأحكام التي تشترط النية في صحتها- مبنية على أن الأحكام نوعان:

النوع الأول: ما تصح بدون نية.

والنوع الثاني: ما لا تصح بدون نية، وهذا هو مذهب الجمهور، لكن ذهب بعض العلماء إلى أن جميع الأحكام محتاجٌ إلى النية، والظاهر أن مرادهم بيان أن جميع الأحكام تحتاج إلى الإرادة والقصد الذي لا يخلو منه أيُّ عمل اختياري، أو أنها لا تثاب عليها إلا بنية المعمول له، لا أنَّ براءة ذمة المكلف تتوقف على النية في جميع الأعمال شرعًا، ينظر: عمدة القاري (١/٣١٤).

(٢) ينظر: البرهان (٢/ ٢١٧).

(٣) هو: أبو الفتح أحمد بن علي بن برهان البغدادي الشافعي، الأصولي النَّظَّار، كان ذكيًّا يضرب به المثل في حل المشكلات، من كتبه: الأوسط، والوجيز، والوصول إلى الأصول، كلها في أصول الفقه (ت:٥١٨هـ). ينظر: طبقات ابن السبكي (٦/٣٠)، طبقات ابن هداية الله (ص:٢٥٢).

الأصـــول(١)، والأبياري(٢)، والزين ابن المنيِّر(٣)، والمقَّري(٤)، وغيرهم(٥).

قال السعد التفتازاني: "المعتبر في الاحتياج إلى النِّيَّة أو الاستغناء عنها: هو كـــونُ الْحُكْـــمِ الثَّابت بالنَّص تعبُّديًّا أو مَعْقُولاً"(٦).

ولقد حرَّر ابن المنيِّر هذا الضابط مع بيان شيء من قيوده بقوله: "......................

- كُلُّ عملٍ لا تظهر له فائدةٌ عاجلةٌ، بل المقصود به طلب الثواب؛ فالنية مشترطة فيه.

- وَكُلُّ عملٍ ظهرت فائدته ناجزةً، وتعاطتْه الطَّبيعة قبل الشريعة؛ لملائمةٍ بينـــهما، فـــلا تشترط النية فيه، إلا لمن قصد بفعله معنى آخر، يترتب عليه الثواب..

- وإنما اختلف العلماء في بعض الصور من جهة تحقيق مناط التفرقة..

- وأما ما كان من المعاني المحضة، كالخوف والرجاء، فهذا لا يقال باشتراط النية فيه؛ لأنَّه لا يمكن أن يقع إلا مَنْويًّا ومتى فرضت النية مفقودة فيه استحالت حقيقته، فالنية فيـــه شـــرطٌ عقليٌّ؛ ولذلك لا تشترط النية للنية؛ فرارًا من التَّسَلْسُلِ.

- وأما الأقوال فتحتاج إلى النية في ثلاثة مواطن:

أحدها: التقرب إلى الله فرارًا من الرياء.

والثاني: التمييز بين الألفاظ المحتملة لغير المقصود.

والثالث: قصد الإنشاء ليخرج سبق اللسان"(٧).

والمالكية يشترطون مع التَّعَبُّدِ:

١- أن يكون المطلوب فِعْلاً غير تَرْكٍ، إلا الصَّوْم.

---

(١) ينظر: (٢/٢٧٧).

(٢) ينظر: التحقيق والبيان (٤/٣٨١).

(٣) ينظر: فتح الباري، ابن حجر (١/ ١٣٦).

(٤) ينظر: قواعد المقري، قاعدة:٣٩ (١/٢٦٥).

(٥) ينظر: التوضيح، خليل الجندي (٢/١٨٠).

(٦) شرح التلويح على التوضيح (٢/ ٢١٩).

(٧) فتح الباري، ابن حجر (١/ ١٣٦).

٢- يفعله المكلف بنفسه؛ وذلك احترازًا مما يفعله المكلف في غيره، كمن يغسل الميت ومن يوضِّئ غيره.

٣- وأن يكون من حقوق الله تعالى؛ وذلك احترازًا من أداء الديون ونحوه[١].

وهذا الميزان هو المشار إليه في قول الناظم:

وكلُّ مَا يَخْلُصُ للتَّعبُّدِ ... أو كان غالبًا بنِيَّةٍ بُدِي
إن كان ذا لَبْسٍ وما تمحَّضا ... أعني لمعقوليةٍ نحو القضا
أو غَلَبَتْ كنَجْسٍ فلا افتقارْ ... وفي سوى الشَّائبتين الاعتبارْ
و نَفْيُهُ وكلُّ ما مصلحتُه ... تحصلُ بالفعل فَتُنْفَى نيَّتُه
وكلُّ قُرْبةٍ بلا لَبْسٍ تَرِدْ ... كذكرٍ افْتِقَارُهَا لها فُقِدْ
تمييزُ عاداتٍ بها أَمْرٌ حُتِمْ ... وفي العبادات تَقَرُّبٌ عُلِمْ[٢]

والعلة التي تصلح لإسقاط اشتراط النية هي: المصلحة الدنيوية المحسَّة التي تعاطته الطَّبيعة، وجرت بها أحوال الناس على السلامة، وقصدوها بأسبابها من الأفعال والأقوال، قبل مجيء الشريعة، وهذا ما نبَّه عليه كلام العلماء، كابن المنيِّر في كلامه الآنف الذكر.

أما المصالح العامة، أوالعلة الأصولية غير المناسبة فلا تصلح لإسقاط النية، بل قد تكون طريقًا لاشتراط النية، كالمعنى الشبهي الذي ألحقوا به الوضوء بالتيمم في اشتراط النية[٣].

وقد يرد على هذا الضابط: أنَّ أَصْلَ الزَّكاة معقول المعنى عند الجمهور خِلاَفًا للحنفية، لكن يجب فيها النيَّة، وقُلْ مثل هذا في الذكاة الشرعية، فإنها لا تبيح الذبيحة بدون النية.

والجواب: أنهم انفصلوا عن هذا الاعتراض: بأنهما من القسم المتردد الذي غلب فيه جانب التَّعبُّدِ على المعقولية.

ولقد اعترض أبو الخطاب الحنبلي على هذا الضابط ورَدَّهُ -ذاهبًا- إلى اختيار الضابط

---

(١) ينظر: القوانين الفقهية، ابن جزي (ص:٢٨).

(٢) المنهج المنتخب المطبوع مع شرح المنجور، الزقاق (٢/٢٥٣).

(٣) بداية المجتهد (١/٤٠، ١٣٩)، فتح الباري، ابن حجر (١/ ١٣٦).

الثاني: ضابط العبادة، فقال: "ليس من شَرْطِ التَّعبُّدِ النِّيةُ، وإنما شرطُه امتثالُ الأمر؛ ولهـذا قـد تعبدنا بحفظ أنفسنا وأن لا نلقيها إلى التهلكة، وتعبدنا برد السلام، وتعبدنا بإرشاد الضال، وبرد اللقطة وحفظها، وبحفظ الوديعة وبردِّها، وبردِّ المغصوب والعواري، ونفقة الأقارب وغير ذلك، وجميع ذلك لا يفتقر إلى النية.

وإنما النية من شرط العبادة المحضة، والتَّعَـبُّدُ قد يكون عبادة، ويكون غير عبادة، وإنما هو تَذَلُّلٌ، ولهذا صدقة الفطر والعشر من مال الصبيِّ والمجنون، ولا نية لهما، وهو في حقِّـه طهـرة وعبادة"[1].

الظاهر: أن هذا الاعتراض غير متَّجه: لأنَّ التَّعَـبُّديَّ الذي ذهب الفريق الأول إلى معياريته لاشتراط النية في الأعمال: هو التَّعَـبُّديُّ الاصطلاحي: وهو الذي لا تعقل فيه مصلحةٌ خاصة، وليس التَّعَـبُّديَّ بمعناه الشرعي العام الذي هو مجرد الأمر الشرعي بالحكم؛ لذلك يلحـظ أن الأمثلة الثمانية التي ذكرها أبو الخطاب، وبَيَّنَ عدم احتياجها إلى النية، إنما كان ذلك كـذلك؛ لأنها من الأحكام المعقولة المعاني من غير العبادات.

فالتَّعبُّدُ الذي عناه أبو الخطاب هنا هو: التَّعبُّدُ بالمعنى العام؛ لذلك نجـده يسـتدلُّ بعـدم المعقولية على إلحاق الوضوء بالتيمم في اشتراط النية، فيقول: "وهما تعبدان لا يعقل معناهمـا.. وإذا ثبت ذلك دَلَّ على استوائهما في كُلِّ وَجْهٍ يمكن أن يكون مناطًا للنية، مـن القربـة، أو الطهارة الحكمية، أو العبادة، أو التَّعَبُّدِ، أو امتثال الأمر"[2].

وأما وجوب الصدقة والعشر على المجنون والصبي؛ فإنما صح ذلك منهما بدون نية؛ لأنهما من باب خطاب الوضع.

وبناءً على ما تمَّ توضيحه، لا أرى أن اعتراض أبي الخطاب وجيهٌ، بل التَّعبُّدُ الاصـطلاحي من المعايير المعتبرة في تحديد ما تشترط فيه النية من الأحكام الشرعية.

---

(١) الانتصار (١/١١٥)، وقوله: (ولهذا صدقة الفطر والعشر...)، الظاهر: أن صحيح العبارة: (ولهـذا تجـب صـدقة الفطر..) بزيادة لفظ: (تجب)، والله أعلم.

(٢) الانتصار (١/٢٣٧).

تنبيه مهم:

ومما ينبغي التنبيه عليه: أنَّ التَّعَبُّدِيَّةَ تلحق الْحُكْمَ بالعبادات؛ لكون كُلٍّ واحدة منهما متمحضة لطلب المصالح الأخروية بالقصد الأول.

وبناءً عليه؛ فإنَّ الحكم إذا كان عبادة تعبدية؛ فإنه يقتضي النية بالوصفين: وصف التَّعبُّدِ ووصف العبادة، وعند انفراد أحد الوصفين يكون هو الموجب لاشتراط النية.

وبهذا الطريق تمسك الذين يشترطون النية في صحة الوضوء، مع اعتقادهم أنه معقول المعنى؛ لأنه -وإن لم يكن تعبديًّا عندهم- فهو عبادة، ووصف العبادة المحضة مما يقتضي اشتراط النية في صحة العمل بالإجماع[(١)].

الضابط الثاني: ضابط العبادة وغير العبادة

- فالعبادات: تشترط فيها النية.

- وغيرها سواء كانت عادات شخصيَّة، أو معاملات ماليَّة، أو معاملات اجتماعية: فلا تشترط فيها النية.

- وما تردد بين كونه عبادة أو عادة ففيه خلافٌ، والترجيح فيه بحسب الدليل.

ولقد ذكر القرافي هذا الضابط، وجعله المرتضى عند جملةٍ من أهل العلم إلى درجة أنهم يعرِّفون العبادة بأنها ما تشترط فيه النية[(٢)].

والوجه في ذلك: أنَّ العبادات -كالصلاة ونحوها- إنما يقصد بها التقرب إلى الله تعالى بالخضوع والتعظيم، وذلك لا يمكن بدون النية[(٣)].

والنية المطلوبة في صحة العبادات هي: نية العمل ونية المعمول له مَعًا، والمطلوبة في غيرها -حيث احتاجت إليها في الإجزاء والصحة-: نية العمل؛ فَيُجْزِئُ غيرُ العبادات بدون نية الإخلاص، لكن لا تثاب عليها بدونها[(٤)].

---

(١) ينظر: بداية المجتهد (٣٣/١).

(٢) ينظر: الأمنية في إدراك النية، القرافي (ص:١٦١-١٦٢).

(٣) ينظر: الفروق، القرافي (٣٠٥/١).

(٤) وما ورد في كلام بعضهم أن النية في العبادات للتقرب، لا يعني أن نية العمل ساقط، بل لأنَّ نية الإخلاص لا تتأتَّى

←

وأما العبادات، فلا تصح ولا تقبل بدون نيتي العمل والإخلاص معًا، ونية الإخلاص متضمِّنة لنية العمل، فلا يوجد إخلاصٌ بدون نية العمل، وقد توجد نية العمل، ولا إخلاص، كأن ينوي إخراج زكاة المال إلى الفقير رِيَاءً وسُمْعَةً[(١)].

قال التَّاجُ السبكي: "قال بعض المتأخرين: الإخلاص أمرٌ زائدٌ على النية، لا يحصل بدونها، وقد تحصل النية بدونه.

ونظر الفقهاء قَاصِرٌ على النية، وأحكامهم إنما تجري عليها، وأما الإخلاص فأمره إلى الله، ومن ثَمَّ صححوا عدم وجوب الإضافة إلى الله في جميع العبادات"[(٢)].

لكن القرافي قرَّرَ اشتراط النية في العبادات، لكن نقد حصر الاشتراط فيها؛ لأنَّ النية قد تجب في غير العبادات، كَوَصِيٍّ أيتامٍ لا ينصرف شراؤه لأحدهم إلا بالنية[(٣)].

الضابط الثالث: كفاية صورة الفعل أو عدم كفايتها في تحصيل المقصود منه

- فتشترط النية فيما لا يكفي حصول صورته في تحصيل المقصود منه؛ كالصلاة ونحوها.
- ولا تشترط فيما يكفي حصول صورته في تحصيل المقصود منه؛ كقضاء الديون، وإزالة النجاسات، لكن قيدوا ضابط ما تشترط فيه النية بما يلي:

القيد الأول: أن تكون مأمورًا به على جهة الوجوب أو الندب.

ويحترز بهذا القيد عما ليس بمأمور به كالمباحات، والمنهيات على التحريم أوالكراهة، والتروك.

القيد الثاني: أن يكون هذا المأمور به مما يلتبس بغيره؛ لأن القصد من اشتراط النية: هو تمييز العبادات من العادات، وتمييز مراتب العبادات بعضها من بعض.

←

بدون نية العمل؛ لذلك قال المقري: "النية في العبادات للتمييز والتقرب، وفي غيرها للتمييز". قواعد المقري، قاعدة:٤٥، (١/٢٦٨).

(١) بدائع الفوائد، ابن القيم (٣/١١٤٢-١١٤٩).

(٢) الأشباه والنظائر (ص:٣٣)، ينظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١٨/٢٥٦).

(٣) الذخيرة (١/٢٣٧)، ينظر: الانتصار، أبو الخطاب الحنبلي (١/١١٥)، قواعد المقري، قاعدة:٤٥، (١/٢٦٨)، الأشباه والنظائر، ابن نجيم (ص:٤٣، ٧١).

ويحترز بهذا القيد عما لا يلتبس بغيره، كذكر الله، والخوف منه، والخضوع له، ونحوها مما يتميز بصورته عن غيره؛ فلا تحتاج إلى النية الفقهية للتمييز.

القيد الثالث: أن يكون هذا المأمور به مما يمكن أن يُنْوى.

ويحترز بهذا القيد عما لا يمكن أن ينوى؛ لعدم توافر شروط النية، كإسلام الناوي، فإنه شرط لصحة النية الشرعية، فلا تمكن النية من كافر؛ لأجل ذلك.

والذي يرجع إليه فضل سبك هذا الضابط وصياغته، هو: الإمام الشهاب القرافي، في ثلاثة من كتبه: الأمنية في إدراك النية، والذخيرة، والفروق(١).

وأشمل عبارةٍ له فيه عبارة الفروق، فقد قال فيه: "هذا الفرق الثامن عشر بين قاعدة ما يمكن أن ينوى قربة وقاعدة ما لا يمكن أن ينوى قربة.

- ما لا يمكن أن ينوى قربةً قسمان:

أحدهما: النظر الأول المفضي إلى العلم بثبوت صانع العالم، فإنَّ هذا النظر انعقد الإجماع على أنه لا يمكن أن ينوى التقرب به، فإن قصد التقرب إلى الله تعالى بالفعل فرع اعتقاد وجوده، وهو قبل النظر الموصل لذلك لا يعلم ذلك، فتعذَّر عليه القصد للتقرب، وهو كمن ليس له شعورٌ بحصول ضيف، كيف يتصور منه القصد إلى إكرامه، فالنظر الأول يستحيل فيه قصد القربة.

وثانيهما: فعل الغير تمتنع النية فيه، فإن النية مخصَّصةٌ للفعل ببعض جهاته من الفرض والنفل، وغير ذلك من رُتَبِ العبادات، وذلك يتعذَّر على الإنسان في فعل غيره، بل إنما يتأتَّى ذلك منه في فعل نفسه(٢).

وما عدا هذين القسمين تمكن نيَّتُه، ثم الذي تمكن نيَّتُه منه ما شرعت فيه النية، ومنه ما لم تشرع فيه النية.

---

(١) الفروق (١/٣٠٣)، الذخيرة (١/٢٣٨-٢٣٩)، الأمنية في إدراك النية، (ص:١٥٦-١٦٠).

(٢) ولقد علّق ابن الشاط على هذا بقوله: "لا يخلو أن يريد أن نية فعل الغير تمتنع عقلا أو عادةً أو شَرْعًا، أما عقلا أو عادةً فلا وجه للامتناع، وأما شَرْعًا فالظاهر من جواز إحجاج الصبي أن الولي ينوي عنه، وكذلك في جواز ذبيحة الكتابي نائبًا عن المسلم". ينظر: أدرار الشروق مع الفروق (١/٣٠٣).

فانقسمت الشريعة بعد ذلك إلى مطلوبٍ وغير مطلوب:

- فغير المطلوب لا ينوى من حيث هو غير مطلوبٍ، بل يقصد بالمباح التقوِّي على مطلوب كما يقصد بالنوم التقوِّي على قيام الليل، فمن هذا الوجه تشرع نيته لا من جهة أنه مباح.

- والمطلوب في الشريعة قسمان: نواهٍ وأوامر:

- فالنواهي: لا يحتاج فيها إلى النية شَرْعًا، بل يخرج الإنسان من عهدة المنهي عنه بمجرد تركه، وإن لم يشعر به، فضلا عن القصد إليه، نعم إن نوى بتركها وجه الله العظيم حصل له الثواب، وصار الترك قربة.

- وأما الأوامر فقسمان -أيضًا-:

- منها: ما تكون صور أفعالها كافية في تحصيل مصالحها، فلا يحتاج إلى النية، كدفع الديون، ورد المغصوب، ونفقات الزوجات والأقارب وعلف الدواب، ونحو ذلك.

فهذا القسم مستغنٍ عن النية شَرْعًا؛ فمن دفع دينه غافلا عن قصد التقرب به، أجزأ عنه ولا يفتقر إلى إعادته مرة أخرى، نعم إن قصد في هذه الصور كلها امتثال أمر الله تعالى حصل له الثواب، وإلا فلا.

- القسم الثاني: ما لا تكون صورة فعله كافية في تحصيل مصلحته، فهذا القسم هو المحتاج إلى النية، كالعبادات فإنَّ الصلاة شرعت لتعظيم الرب تعالى وإجلاله، والتعظيم إنما يحصل بالقصد؛ ألا ترى أنك لو صنعت ضيافة لإنسان، فأكلها غيره من غير قصدك، لكنت معظِّمًا للأول دون الثاني؛ بسبب قصدك، فما لا قصد فيه لا تعظيم فيه، فيلزم أنَّ العبادات كلَّها يشترط فيها القصد؛ لأنَّها إنما شرعت؛ لتعظيم الله تعالى"[1].

ولقد استثنى القرافي من المنويات: القربات التي لا لبس فيها؛ لأنَّها لا تقع إلا طاعة لله تعالى، كالإيمان بالله تعالى، والخوف، والرجاء، والتوكل، والمحبة، وغيرها[2].

---

(١) الفروق (١/٣٠٣-٣٠٥).

(٢) ينظر: الذخيرة (١/٢٣٦)، الأمنية في إدراك النية (ص:١٤٣).

و استثني -كذلك- من غير المنويات الأحكام التي يقع فيها اللبس، ولا يتميز إلا بالنية، فإنها تفتقر إليها، وما ليس كذلك فإنها تبقى على أصل عدم الاشتراط[(١)].

والحاصل من ميزان القرافي: أن العبادات مفتقرة إلى النية، ويستثنى منها المعاني القلبية المحضة؛ لأنَّها لا تقع إلا لله تعالى، وما ليس بعبادة يحتاج إلى النية إن كان يلتبس بغيره، ولا يتميز إلا بالنية، وما ليس كذلك لا يفتقر إليها[(٢)].

والضوابط الثلاثة متقاربة متكاملة متداخلة، فالعبادات والتَّعَبُّديات المحضة أو الغالبة لا تكفي صورة فعلها في تحصيل المقصود الشَّرْعي منها، كما أنَّ عامة العبادات تعبُّديات، لكن أدقَّ الضوابط الثلاثة، وأكثرها تحريرًا، هو ميزان القرافي؛ لأنَّ كتب الفقه والأشباه مليئة باشتراط النية في غير العبادات والمُعَلَّلات؛ لقصد التمييز بين وجوهها المحتملة، ولقد نصَّ ابن القيم على أنَّ اعتبار النية: "يعمُّ العبادات والمعاملات والأيمان والنذور وسائر العقود والأفعال"[(٣)].

لكن يمكن أن يقال: إنَّ النية التي تختص بالعبادات وتتميز بها مُرَكَّبَةٌ من: مجموع نية الإخلاص المتضمنة لنية العمل.

وبناءً عليه، فلا يكون ثمت اشتراك بين العبادات وغيرها إلا في مطلق النية، وأما في نوع النية، والمختلف فيها هنا فلا.

الأثر السادس: توقُّفُ التكليف بالتَّعَبُّديِّ على علم المكلف بأن الله أمر به

يشترط في جميع الأفعال المكلف بها في الشريعة أن تكون ممكنة؛ لاستحالة التكليف بالمحال، وأن تكون معدومة؛ لاستحالة إيجاد الموجود؛ وأن تكون معلومة للمكلَّف؛ لاستحالة القيام بالمجهول غير المتصور لدى المكلف[(٤)].

لكن يزاد في الأحكام التَّعَبُّديةِ شرطٌ زائدٌ، وهو: علمُ المكلف بأنه مأمور بها من الله سبحانه وتعالى.

---

(١) ينظر: الذخيرة (٢٣٧/١)، الأمنية في إدراك النية (ص:١٤٤-١٤٦)، النوازل، الوزاني (٣٣٤/٢-٣٣٨).

(٢) ينظر: الأشباه والنظائر، السيوطي (ص:٢٣)، الأشباه والنظائر، ابن نجيم (ص:٤٢).

(٣) إعلام الموقعين (٥٢٢/٤)، ينظر: الأشباه والنظائر، السيوطي (ص:٢٠-٢٢)، الأشباه والنظائر، ابن نجيم (ص:٤٣).

(٤) ينظر: المستصفى (١٦٢/١)، روضة الناظر (ص:٤٩).

والوجه في ذلك: أنَّ النية شرط في صحتها؛ ولا تصح النية بدون معرفة أمر الشَّارع بهـــا؛ ليصحَّ قصدُ التقرب بها إليه تعالى.

قال محمد الأمين الشنقيطي: "واعلم أنَّ الأحكام الشرعية قسمان: قسم منها تعبدى محض، وقسم معقول المعنى.

فالتَّعَبُّديُّ: كالصلاة والزكاة والصوم، فيشترط فى التكليف به العلم بحقيقة الفعل المكلف به كما بينا، ويزاد على ذلك العلم بأنه مأمور به من الله تعالى، إذ لا بُدَّ من نية التقرب بـــه إلى الله تعالى، ونية التقرب إليه -عزَّ وجلَّ- لا تمكن إلا بعد معرفة أن الأمر المتقرب به إليه أمرٌ منه -جلَّ وعلا-.

وأما معقول المعنى؛ فلا يشترط فى صحة فعله نية التقرب، ولكن لا أجر له فيه ألبتَّة إلا بنية التقرب إلى الله تعالى"[1].

وهذا الأثر مترتب على الأثر السابق؛ لأنَّ القصد من اشتراط العلم بأن الحكم مأمورٌ به من الشَّارع الحكيم؛ التوصُّل إلى تحقيق نية الطَّاعة والامتثال.

الأثر السابع: امتناع النيابة والتَّوْكيل في التَّعَــبُّديَّات إلاَ بدَلِيل مُعْتَبَرٍ

إن المصالح المترتبة على الأحكام الشرعية نوعان:

النوع الأول: المصالح الدنيوية الناجزة:

وهي تحصلُ عادةً بالمباشرة الصَّحيحة لأسبابها ما لم يعترضْها وجودُ مانعٍ، أو تخلُّفُ شرطٍ.

والأصل في هذا النوع من المصالح أن الأحكام التي جعلت أسبابًا لها تشتمل عليها، وتحققها مع قطع النظر عن فاعلٍ مُعيَّنٍ، فهي حاصلة من جميع الفاعلين؛ لأجل ذلك صار الأصل فيهـــا جواز التوكيل والنيابة.

لكن قد تمتنع النيابة؛ لقصور الحكمة طَبْعًا أو شَرْعًا، أما طَبْعًا، فمثل الأكل؛ فإن حكمته لا تتعدَّى من الآكل إلى غيره طبعًا؛ فيستحيل أن يقوم غيره مقامه فيه، وأما شَرْعًا، فمثل النكاح بين الزوجين؛ فإن حكمه الشرعي، والآثار المترتبة عليه شَرْعًا مانعة من قيام غير الزوج مقامه.

---

(١) مذكرة أصول الفقه (ص:٤٨)، وينظر: المستصفى (١٦٢/١)، روضة الناظر (ص:٤٩).

وفي ذلك يقول الشاطبي: "ما كان من قبيل العادات الجارية بين الخلق، في الاكتسابات وسائر المحاولات الدنيوية، التي هي طرق الحظوظ العاجلة، كالعقود على اختلافها، والتصاريف المالية على تنوعها.. فالنيابة فيه صحيحةٌ.. لأنَّ الحكمة التي يطلب بها المكلف في ذلك كله صالحة أن يأتي بها سواه.. ما لم يكن مشروعًا لحكمة لا تتعدى المكلف عادة أو شرعا، كالأكل والشرب، واللبس، والسكنى، وغير ذلك مما جرت به العادات، وكالنكاح وأحكامه التابعة له من وجوه الاستمتاع التي لا تصح النيابة فيها شرعا، فإن مثل هذا مفروغ من النظر فيه؛ لأنَّ حكمته لا تتعدى صاحبها إلى غيره.

ومثل ذلك وجوه العقوبات والازدجار؛ لأنَّ مقصود الزجر لا يتعدَّى صاحب الجناية ما لم يكن ذلك راجعًا إلى المال، فإن النيابة فيه تصحُّ"(١).

ولقد أشار إلى هذا النوع في المراقي بقوله:

أَنِبْ إذا ما سِرُّ حُكْمٍ قد جَرَى ... بها كَسَدِّ خَلَّةٍ للفقرا(٢)

النوع الثاني: المصالح التَّعَبُّدِيَّةُ الأُخْرَوِيَّةُ:

وهي التي يقصد بها -بالقصد الأصلي- تعميرُ القلب بعبادة الله تعالى، وإجلاله، والخضوع له؛ لاستحقاق ثواب الآخرة، وما يحصل معها من مصالح الدنيا، إنما تحصل تَبَعًا للقصد الأصلي.

والأصل في هذا النوع من المصالح أن الأحكام التي جعلت أَسْبَابًا لها، لا يحققها إلا فعل المكلف المخاطب بها نفسه، إن كان الخطاب عينيًّا.

ولأجل ذلك صار الأصل فيها عدم النيابة والتوكيل؛ لعدم معقولية المعنى، إلا ما دل عليه دَلِيلٌ صحيح من الشرع على جواز النيابة فيه، فإن المتبع ما دل عليه الشرع، كالحج، وصيام النذر.

والوجه في ذلك: أنَّ النيابة في العمل إنما تكون لأجل كفاية النائب في تحصيل مصلحة ما صار نائبًا فيه، وما لم تظهر مصلحته الخاصة المحسَّة لا يمكن التحقق من حصول المصلحة بفعل الغير؛ و"سبيل التَّعبُّدِ هو: أن ينظر فيه إلى الحدِّ الذي ورد الشَّرْع فيه، فلا يتجاوز عنه"(٣).

---

(١) الموافقات (٢/٣٨٠-٣٨١).

(٢) مراقي السعود مع شرح الناظم (١/١٢٨).

(٣) القواطع (٣/١١٠٥).

والشَّارع إنما كَلَّفَ المكلف في العينيات بعمل نفسه، لا بعمل غيره؛ لأنَّ فرض المسـألة في الأحكام العينية البدنية أو ما غلب عليها التعلق بالبدن.

وفي ذلك يقول الشاطبي: "فالتَّعَـبُّدات الشرعية لا يقوم فيها أحدٌ عن أحدٍ، ولا يغني فيها عن المكلف غيره، وعمل العامل لا يجتزى به غيره، ولا ينتقل بالقصد إليه، ولا يثبت إن وهب، ولا يحمل إن تحمل..

المعنى[١].. أنَّ مقصود العبادات الخضوع لله، والتوجه إليه، والتذلل بين يديه، والانقياد تحت حكمه، وعمارة القلب بذكره، حتى يكون العبد بقلبه وجوارحه حاضرًا مع الله، ومراقبًا له غير غافلٍ عنه، وأن يكون ساعيًا في مرضاته وما يقرب إليه على حسب طاقته، والنيابة تنافي هـذا المقصود وتضاده"[٢].

ولهذا الأثر علاقةُ التلازم بالأثر السابق: اشتراط النية في التَّعَـبُّديَّات؛ فمـا يشـترط في صحته النية؛ فالأصلُ عدم صحة النيابة فيه إلا بالدليل.

ولقد أشار إلى ذلك المقَّريُّ بقوله: "الفعل إن اشتمل وجودُه على مصلحته مع قطع النظر عن فاعله صحت فيه النيابة، ولم تشترط فيه النية، وإن لم يشـتمل إلا مـع النظـر لم تصـحَّ واشترطت النية.

فالنية وانتفاء الصحة على هذا متلازمان، وكذلك عدم وجوبها وصحة النيابة، فكل مـا تصح فيه الاستنابة لا تشترط فيه النية، وكل ما لا تصح فيه الاستنابة تشترط فيه النيـة إلا أن يدلَّ دليلٌ على خلاف ذلك"[٣].

الأثر الثامن: اشتراط فعل الإنسان في صحة امتثال الحكم التَّعَـبُّديِّ

إنَّ إقامةَ غيرِ الآدَميِّ من آلاتٍ وحيواناتٍ في أداء التَّعَـبُّديَّات لا تجوزُ، ولا تجزئُ، وبنـاء

---

(١) يقصد بالمعنى: علّة عدم جواز النيابة.

(٢) الموافقات (٣٨١،٣٨٣/٢)، ينظر: الفروق، القرافي (٣٦١/٢-٣٦٢)، قواعد المقـري، قاعـدة:٣٦٣ (٥٨٢/٢-٥٨٣).

(٣) قواعد المقري، قاعدة:٣٦٣ (٥٨٢/٢)، ينظر: شرح المنهج المنتخب (٢٥٤/٢).

عليه؛ فلا يجوزُ -على سبيل المثال- توكيلُ الطُّيور المعلمة في رمي الجمرات، ولا صناعة الآلات تقوم مقام الآدمي في تذكية البهائم بنفسها، ولا يجوز أذان الصلاة وإقامتها بالآلة (الأذان الآلي).

ووجه ذلك: أنَّ القصد الغالب الظاهر من التَّعَـبُّديَّات: تحقيقُ العبودية لله، والخضوع لـه بالتعظيم، وذلك لا يحصل بفعل غير الآدمي النائب عنه.

قال الغزالي: "والغرض منه الابتلاء بالعمل؛ ليظهر العبد رِقَّهُ وعبوديته بفعله"(١).

وحيث جازت النيابة في التَّعَبُّديَّاتِ بدَلِيلٍ، فإنما تنصرف إلى نيابة الآدمي عن الآدمـي، لا غيره من الجمادات والحيوانات القادرة على أداء صورة الفعل المكلف به.

ومن هذا التقرير يفهم أنَّ الأعمال معقولة المعاني قد لا يتشترط في صحتها فعل الآدمي، بل قد يقومُ مقامَ المكلف كُلُّ ما يتحقق به مقصود الحكم.

فالثوب النجس يطهر بزوال النجاسة عنه مطلقًا، سواء كان ذلـك بمزاولـة آدمـي أو بنـزول المطر عليه؛ لأنَّ إزالة النجاسة معقول المعنى، وهي من التروك التي يخرج الإنسان مـن تبعتها بمجرد حصول المراد منها، وإن لم يعلمها صاحبها أو ينوها.

ولقد أشار الغزالي إلى أنَّ الشرع معقول المعنى يقصد به: "حَظُّ العباد، وليس يقصد بـه التَّعَبُّدُ؛ لذلك لا يعتبر فيه فِعْلُ الإنسان ونيته"(٢).

وهذا آخر ما ظهر لي من الأحكام المترتبة على التَّعَبُّدِ، وسنذكر بعده أغراض الأصوليين من إطلاق دعوى التَّعبُّدِ في تقريراتهم العلمية.

---

(١) إحياء علوم الدين (٤٨٥/١)، ينظر: شرح الإلمام (٤٢٢/١).

(٢) إحياء علوم الدين (٤٨٥/١).

المطلب الثاني: الغرض من دعوى التَّعَبُّدِ

المراد بالغرض من دعوى التَّعَبُّدِ: قَصْدُ المجتهد من دعوى عدم معقولية معنى الحكم.

أغراض دعوى التَّعبُّدِ ثلاثة:

يستفاد من كلام العلماء في مجالات تمسُّكهم بالتَّعبُّدِ أنهم يقصدون به ثلاثة أمورٍ إجمالاً:

الغرض الأول: الاستدلال والنظر:

والاستدلال بالتَّعَبُّدِ: هو جعل عدم معقولية النصِّ دَلِيلاً، كالاستدلال به على اشتراط النية، وامتناع القياس ونحوه.

والاستدلال بالتَّعَبُّدية إنما يفيد النفيَ والدَّفْعَ في مجال الإلحاق والتعدية لا الإثبات؛ فيستقل عدم المعقولية في منع إلحاق المسكوت عنه بالمنصوص عليه في حكمه، ووجوب المحافظة على المنصوص عليه صُورةً وموردًا؛ وأما في الإثبات فلا تكفي التعبُّديَّةُ في إثبات الحكم ابتداءً، بل ذلك متوقفٌ على النص الشرعي، وما يجري مجراه من الإجماع ونحوه.

وأما بالنسبة لبقية الآثار المترتبة على التَّعَبُّدِيَّةِ؛ فإنها تفيد في الإثبات والنفي على سواءٍ؛ وتكون مِعْيارًا في اشترط بعض الصفات في الحكم، كما سبق بيان الاختلاف في معياريته لتحديد الأحكام التي تشترط النية في صحتها وإجزائها.

وللاستدلال بالتَّعبُّدِ ثلاثة مستويات:

إن الاستدلال بالتَّعبُّدِ يَـرِدُ على ثلاثة مستويات باعتبار القوة والضعف:

المستوى الأول: الاستدلال بأصالة التَّعبُّدِ في جميع الأحكام الشرعية؛ لتحكيم آثاره في الفرع المراد بيانُ حكمه، وهذا يصح لمن يرى أنَّ الأصل في جميع الأحكام التَّعبُّدُ.

لكن الاستدلال بهذا المستوى ضعيفٌ؛ لأنَّ الصحيح من أقوال العلماء أنَّ الأصل العام في الأحكام الشرعية التَّعْلِيلُ لا التَّعَبُّدُ إلا في العبادات.

المستوى الثاني: الاستدلال بأصالة التَّعبُّدِ في نَوْعٍ مُعَيَّنٍ أو أَصْلٍ مُعَيَّنٍ من الأحكام؛ لتأثير التَّعَبُّدِيَّةِ في فروعه، أو مسائله.

وهو مسلكٌ صَحِيحٌ مَعْمَولٌ به في اجتهادات الفقهاء، وهو كتمسك من يرى أنَّ الأصل في باب العبادات التَّعَبُّدُ، أو يرى أنَّ الأصل في المقادير الشرعية التَّعَبُّدُ، أو يرى أنَّ الأصل في الوضوء التَّعَبُّدُ؛ وذلك لتأثير تَعبُّدية هذه الأصول في فروعها.

والاستدلال بهذا المستوى بأنواعه المختلفة قَوِيٌّ، ويصلح مُعْتمدًا لإثبات أحكام فروع ذلك النَّوْعِ، أو مسائل ذلك الأَصْلِ، ولا سيَّما عند ضعف المعاني الظاهرة في أصل الباب.

المستوى الثالث: الاستدلال بتحقق التَّعَبُّدية لتقرير آثارها في حُكْمِ المسألة

وهذا المستوى هو أقوى المستويات؛ إذْ آثار التَّعبُّدِ تُلاَزِمُه وتَسْتَتْبِعُه حيث تحقَّق وَوُجِدَ، ملازمةَ الأثر للمؤثِّر، وعليه فالاستدلال بالتَّعبُّدِ عند تحققه لإثبات آثاره في مورده واجبٌ، والاستدلال به صَحِيحٌ.

الغرض الثاني: الاعتراضُ والمناظرةُ:

قد يكون القصدُ من دعوى التَّعبُّدِ منعَ حُكْمِ المخالف، أو الدِّفاع عن المذهب ودفع الإلزامات الواردة عن الخصم.

ومن أمثلة ذلك: ما ذهب إليه الحنفية من نقض الوضوء بالقهقهة داخلَ الصَّلاة، دون خارجها.

فلما ألزمهم الجمهور بـ(أنَّ ما ثبت ناقضًا داخل الصَّلاة ثبت ناقضًا خارجها)؛ انفصلوا عن الإلزام بأنَّ نقض الوضوء بها داخل الصلاة ثبت مخالفًا لقياس الأصول، أو تعبُّدًا، والتَّعَبُّديُّ لا يقاس عليه.

وبنوا على ذلك أنه لا يلزم من النقض بالقهقهة داخل الصلاة النقضُ بها خارجها[1].

ولقد نَبَّهَ ابنُ رُشْدٍ الحفيدُ على أنَّ التمسُّك بالتَّعبُّدِ في المناظرات، ومواقع الخلاف؛ لقصد الدفاع عن المذهب لا يكون وَجيهًا غالبًا؛ لأنَّه يكون مَطِيَّةَ المضطر عند ضيق الحجاج، فيشهره المناظر سيفًا مصلتًا؛ لقطع حدة المناظرة بالتكلُّفِ؛ إماتةً للمعاني؛ لنصرة المذهب على كل

---

(١) ينظر: الفصول في الأصول، الجصاص (٢/٢٧٤)، أصول السرخسي (٢/١٥٣)، تحفة الفقهاء (١/٣٧٣،٤١).

الأحوال، فقال: "إنما يَلْجَأُ الفقيهُ إلى أَنْ يَقُولَ: عِبادةٌ- إذا ضاق عليه المسلك مع الخصم، فتأمَّلْ ذلك فإنَّه بَيِّنٌ من أمرهم في أكثر المواضع"(١).

ولقد أشار السيوطي إليه بقوله: "قال بعضهم: إذا عجز الفقيه عن تعليل الحكم قال: هـذا تعبُّديٌّ، وإذا عجز عنه النحوي قال: هذا مسموعٌ، وإذا عجز عنه الحكيم قال: هذا الخاصية"(٢).

الغرض الثالث: بيان طبيعة الحكم وتقريره لا غير

قد يتمسك بدعوى عدم المعقولية؛ لبيان البُعْدِ التَّعَبُّديِّ في الحكم، ويكون ذلك في المسائل الثابتة بالنَّصِّ أو بالإجماع التي اتفق العلماء على وجوب المحافظة عليها صُورةً وموردًا.

ومثال ذلك: حرمة الصَّوم على الحائض، وعدم صحته منها إن صامت، وإن ادَّعت القدرة عليه، فهو حُكْمٌ مجمعٌ عليه، ودعوى التَّعبُّدِ لا يغير من طبيعته شَيْئًا، لكن القصد من دعواه تقريرُ ما فيه من معنى التَّعبُّدِ والخضوع، ووجوب قبوله، وعدم الاعتراض عليه.

والاختلاف في تعبدية هذا النوع لا ينبني عليه فرع فقهي؛ وإنما يقصد به بيان طبيعة الحكم وتقريره.

---

(١) بداية المجتهد (١/١٠٥).

(٢) الأشباه والنظائر (ص:٥٠٤).

المطلب الثالث: دلالة الطَّلب في الحكم التَّعَـــبُّدِيِّ

إنَّ الباعث لدراسة دلالة الطَّلَبِ ضمن مباحث التَّعبُّدِ هو: ما أثارته عبـــارات بعـــض العلماء من وُجُودِ الفرق بين دلالة الطَّلب في التَّعَـــبُّديَّات ودلالته في المعللات؛ ورغبة مـــني في تحقيق الرأي الأصولي فيه عقدت هذا المطلب لتوضيحه.

ومن عبارات العلماء التي تُوهِمُ وجود الفرق بين الحكمين في دلالة الطَّلب ما يلي:

أولاً: ما أَوْهَمَ وجود الفرق بين التَّعَبُّدِيِّ ومعقول المعنى في دلالة الطَّلب مـــن حيـــث الوجوب والندب:

ومن ذلك: ما ذكره الدسوقي المالكي في دلالة الأمر الوارد بالاغتسال مـــن غســـل الميت، فقال: "وقد اختلف العلماء في ذلك: فقال بعضهم: إنَّ الأمر هنا تَعَبُّدِيٌّ لا مُعَلَّـــلٌ، وحَمَلَهُ على مقتضاه من الوجوب، وقال بعضهم: إنَّ الأمر مُعَلَّـــلٌ وحملـــوه علـــى أنـــه للندب"(١).

فظاهر قوله يحتمل أنَّ الأمر في التَّعَبُّديِّ للوجوب، وفي معقول المعنى للندب.

ثانيًا: ما أَوْهَمَ وجود الفرق بينهما في دلالة الطَّلب من حيث الفورية وجواز التراخي:

ومن ذلك: قول ابن رشد الجدِّ -في مسألة تطهير النجاسة الكلبيـــة مـــن الإنـــاء-: "واخْتُلِفَ متى يُغْسَلُ الإناء سَبْعًا من وُلُوغِ الكلاب، فقيل بفور ولوغه، وقيـــل عنـــد إرادة استعماله. وإذا كان غسله تعبُّدًا فلا معنى لتأخير العبادة، وإنما يجب غسلهُ عند إرادة استعماله على القول بأنه يغسلُ لنجاسةٍ لا لعبادةٍ"(٢).

فظاهر العبارة يوهم أنَّ دلالة الأمر في التَّعَـــبُّديَّات للفور، وفي معقول المعـــنى جـــواز التراخي.

لكن التحقيق في هذا، هو أنَّ دلالة الطَّلب في التَّعَـــبُّديِّ و المُعَلَّلِ سواءٌ لا تختلف مـــن طلبٍ لآخر من حيثُ الأَصْلُ، تَعَبُّديًّا كان أو مُعَلَّلاً.

فمن كان يرى أنَّ الأمر المطلق للوجوب، أو للفور، أو للوحدة، أويرى العكـــس في

(١) حاشية الدسوقي (٤١٦/١)، بلغة السالك (٧٨٥/٢).

(٢) المقدمات الممهدات (٩٠/١)، التوضيح (٧١/١).

هذه المسائل، فإنَّه يَطَّرِدُ ذلك في جميع الأوامر المطلقة، دون تفرقة بين تعبُّدِيٍّ ومُعَلَّلٍ، وكذلك دلالة النهي في النواهي المطلقة.

لكن قد يكون ظُهُورُ العِلَّةِ -في أَمرٍ مُعَيَّنٍ أو نَهْيٍ مُعَيَّنٍ- قرينةً صارفةً له عن دلالته الأصلية إلى مقتضى تلك القرينة في مَحَلِّهِ، وذلك لا يقتضي أن تكون دلالة جميع الأوامر أو النواهي المطلقة المعقولة المعاني للندب أو للكراهة.

فمعقولية المعنى مثل النص في هذه المسألة سواء بسواء، قد تصلح أن تكون قرينةً لصرف دلالة الألفاظ الأصلية، وقد لا تصلح لذلك، بل قد تكون مؤكِّدة لدلالة الوجوب في الأوامر، ودلالة التحريم في النواهي.

فالحاصل: أن معرفة العلة كما تكون طريقة لتأويل دلالة الأمر والنهي الأصلية، قد تكون لتأكيدها وتقويتها.

وصلاحية المعقولية للتأويل والصرف في مَحَلٍّ مُعَيَّنٍ لا تقتضي تغيير أصل الدلالة في جنس الأوامر والنواهي المعقولة، حتى يقال: إنَّ الأصل في دلالة الأمر في المعللات للندب، وفي التَّعَبُّديَّات للوجوب.

وكذلك عدم ظهور العلة، وإن كان يُوَافِقُ وَيُؤَيِّدُ الدلالات الأصلية، كما قال ابن تيمية: "أمر الله في كتابه للوجوب، لا سيَّما في العبادات المحضة"(١)، فقوله (لا سيما العبادات المحضة) دليلٌ على أن التَّعَبُّدِيَّة تقوِّي الدلالة الأصلية.

لكن كون الحكم تَعبُّديًّا لا يجعل دلالاته الأصلية ممتنعةً على التأويل الصحيح؛ لأنَّ عدم قرينة معيَّنةٍ لا يَدُلُّ على عدم مطلق القرينة، وانتفاء القرينة من جانب العلة لا يَدُلُّ على انتفائها من جانب اللفظ، فقد يوجد في النصوص قرائن صارفة لبعض الأوامر أو النواهي التَّعَبُّدِيَّةِ عن دلالاتها الأصلية، وذلك مثل رأي المالكية في دلالة الأمر الوارد في غسل الإناء من ولوغ الكلب، فإنه مع كونه تعبُّديًا عندهم، إلا أنه مطلوبٌ على الندب عند استعمال الإناء، وليس على الفور.

وبناء عليه ذكر سيدي خليل أنَّ بناء الخلاف في هذه المسألة على التفرقة بين التَّعبُّدِ والتَّعْلِيلِ، للحكم بفوريَّة هذا الأمر أو جواز التراخي فيه- غيرُ سديدٍ، فقال: "بني

(١) شرح العمدة (٣٥٨/٥).

ابن رُشْدٍ وعياض الخلافَ على أن الغسل تَعَبُّدٌ، فيجب عند الولوغ؛ لأنَّ العبادات لا تؤخَّرُ، أو للنجاسة، فلا يجب إلا عند إرادة الاستعمال.

وفيه نظرٌ؛ لأنَّ المشهور: أنه تَعَبُّدٌ، وأنه لا يجب إلا عند إرادة الاستعمال، والأحسن أن يبنى على الخلاف في الأمر: هل هو على الفور أو على التراخي"(١).

وقد لَخَّصَ ابن رشد الحفيد هذه المسألة، فأشار إلى أن معقولية المعنى خارجةٌ مخرج القرائن، وليست للتفرقة بينه وبين التَّعَبُّدِيَّةِ في أصل دلالة الطَّلب، فقال: "الأمر والنهي الوارد لعِلَّة معقولةِ المعنى، هل تلك العِلَّة المفهومة من ذلك الأمر أو النهي قرينةٌ تَنْقُلُ الأمرَ من الوجوب إلى الندب، والنَّهيَ من الحظر إلى الكراهة؟ أم ليست قرينة؟ وأنه لا فرق في ذلك بين العبادة المعقولة وغير المعقولة؟

وإنما صار من صار إلى الفرق في ذلك؛ لأنَّ الأحكام المعقولة المعاني في الشَّرْع أكثرها هي من باب محاسن الأخلاق أو من باب المصالح، وهذه في الأكثر هي مندوبٌ إليها"(٢).

وبهذا العرض يَتَّضِحُ مقصود العلماء من أمثال هذه العبارات المُوهِمَةِ وُجُودَ فَرْقٍ بين التَّعَبُّدِيَّات والْمُعَلَّلات في دلالات الألفاظ.

وبعدُ؛ فإن هذا آخرُ المباحث في القسم النظري، وسيستأنف البحث بعده لدراسة جملة من التطبيقات الفقهية المخرجة على التَّعَبُّدِيَّةِ.

---

(١) التوضيح (٧١/١).

(٢) بداية المجتهد (٩٦/١).

الباب الثاني
التطبيقات التَّعَبُّدية

وفيه فصلان:

الفصل الأول: التطبيقات التّعَبُّدية في العبادات

الفصل الثاني: التطبيقات التّعَبُّدية في غير العبادات

الفصل الأول: التطبيقات التعَبُّدية في العبادات

وهذا الفصل يتألَّف من مبحثين

المبحث الأول: التطبيقات في كتاب الطهارة

المبحث الثاني: التطبيقات في كتاب الصلاة والزكاة والصيام والمناسك

المبحث الأول: التطبيقات في كتاب الطهارة

وفيه تسعة مطالب:

المطلب الأول: اشتراط النية في طهارة الحدث

المطلب الثاني: تعيين الماء للطهارة الشرعية

المطلب الثالث: حكم ترتيب الوضوء

المطلب الرابع: منع الرجل من فضل طهور المرأة

المطلب الخامس: غسل اليدين عند الاستيقاظ من النوم

المطلب السادس: غسل الإناء من ولوغ الكلب

المطلب السابع: نقض الوضوء بأكل لحم الإبل

المطلب الثامن: نقض الوضوء بالخارج النجس من السبيلين

المطلب التاسع: حكم غسل الميت

المطلب الأول: اشتراط النية في طهارة الحدث

أجمع أهل العلم على مشروعية طهارة الحدث الواردة في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ إِلَى ٱلۡكَعۡبَيۡنِۚ وَإِن كُنتُمۡ جُنُبٗا فَٱطَّهَّرُواْۚ وَإِن كُنتُم مَّرۡضَىٰٓ أَوۡ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوۡ جَآءَ أَحَدٞ مِّنكُم مِّنَ ٱلۡغَآئِطِ أَوۡ لَٰمَسۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمۡ تَجِدُواْ مَآءٗ فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدٗا طَيِّبٗا فَٱمۡسَحُواْ بِوُجُوهِكُمۡ وَأَيۡدِيكُم مِّنۡهُۚ مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجۡعَلَ عَلَيۡكُم مِّنۡ حَرَجٖ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمۡ وَلِيُتِمَّ نِعۡمَتَهُۥ عَلَيۡكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ ٦﴾ [المائدة: ٦].

حكم النص: أفادت هذه الآية وجوب طهارة الحدث الثلاث: (الوضوء والغسل والتيمم)، لكن لما لم يكن فيها تنصيصٌ على اشتراط النية في صحتها؛ فقد اختلف العلماء في احتياجها إلى النية، وسلكوا في ذلك عدَّة طرق اجتهادية.

ومن تلك الطرق طريق التَّعبُّدِ والتَّعْلِيل؛ لأن تعبدية الحكم تقتضي اشتراط النية، ومعقوليته تقتضي صحة الامتثال بدون نية إن لم تكن عبادة محضة.

ولقد سبق بيان وجه اقتضاء التَّعبُّديَّةِ اشتراط النية في الأثر الخامس من الآثار المترتبة على التَّعبُّدِ(١).

حكم النص بين التَّعْلِيل والتَّعبُّدِ:

اختلف العلماء في طهارة الحدث بالنسبة لاشتراط النية بين التَّعبُّدِ والتَّعْلِيلِ على قولين:

القول الأول: إنَّ طهارة الحدث تعبدية غير معقولة المعنى.

وهذا هو المذهب الذي ارتضاه جمهور الفقهاء: من المالكية(٢)،

---

(١) ينظر: (ص:٤٢٤).

(٢) ينظر: التحقيق والبيان (٤٩٢/٣)، القوانين الفقهية (ص:٢٨)، الموافقات (٥١٩/٢)، مناهج التحصيل (٧٩/١-٨٠)، بل جعله الأبياري والشاطبي والراجراجي مذهب الإمام مالك.

والشافعية[(١)]، والحنابلة[(٢)].

ولقد شَذَّ بعض أتباع المذاهب الثلاثة؛ فذهبوا إلى أنها معقولة المعنى؛ لكن سلكوا في اشتراط النية طريق العبادة، لأن النية تشترط في العبادات المقاصد بالإجماع[(٣)].

قال الشافعي: "التَّعبُّدُ بالوضوء والغسل فرض تَعَبُّدٍ، ليس بإزالة نجاسة قائمة"[(٤)].

وقال ابن المنذر: "الطهارات عبادات تَعَبَّدَ الله بها خلقه غير معقول عِلَلُهَا"[(٥)].

وقال الراجراجي المالكي: "اختلف العلماء؛ هل هي معقولة المعنى.. أو ليست بمعقولة المعنى، هذا هو مذهب مالك -رضي الله عنه-، وهو أصح من مذهب الأول"[(٦)].

وقال أبو الخطاب -في التيمم والوضوء-: "هما تعبدان لا يعقل معناهما"[(٧)].

دليل التَّعبُّدِيَّةِ:

استدل على تعبدية طهارة الحدث بوجوه خمسة[(٨)]:

الوجه الأول: أن الإنسان طاهر العين وليس على بدنه ولا على أعضاء وضوئه نجاسة حسية بل هي طاهرة، والأمر بتطهير الطاهر تعبد، ودليل الطهارة: النص والحقيقة والفقه[(٩)].

- أما النص؛ فقوله ﷺ: «سبحان الله -يا أبا هر- إن المؤمن لا ينجس»[(١٠)].

- أما الحقيقة؛ فَلِعَدَمِ النجاسة الحقيقية بالحسِّ والمشاهدة.

---

(١) ينظر: الأم (٨٣/١، ١٧٨، ٢٢٥)، الأوسط (١/ ١٩٢،١٧٥)، نهاية المطلب (٧/١)، القواطع (٩٣٠/٣)، قواعد الأحكام (٤/٢).

(٢) ينظر: الانتصار (٣٢١/١،١١٣،١٠٣).

(٣) ينظر: البرهان (٥٩٤/٢)، مناهج التحصيل (٨٠/١)، تحفة المحتاج (١٨٦/١)، نهاية المحتاج (١٥٤/١)، البجيرمي على الخطيب (١٨٨/١).

(٤) الأم (١٧٨/١).

(٥) الأوسط (١/ ١٩٢).

(٦) مناهج التحصيل (٧٩/١-٨٠)، هكذا بإضافة المذهب إلى كلمة الأول، ومذهب القائل الأول: أنه معقول المعنى.

(٧) الانتصار (٢٣٧/١).

(٨) ينظر: الأم (٢٢٣/١)، التفسير الكبير (١٢٣/١١)، التحقيق والبيان (٤٩٣/٣-٤٩٤)، الانتصار (٢٣٧/١).

(٩) ينظر: عمدة القاري (٣١٢/١)، بدائع الصنائع (٦٧/١).

(١٠) أخرجه البخاري في جامعه، كتاب الغسل، باب الجنب يخرج ويمشي في السوق ونحوه (١٠٩/١)، واللفظ له، ومسلم في صحيحه، كتاب الطهارة، باب الدليل على أن المسلم لا ينجس (٢٨٢/١).

- وأما الفقه؛ فلأن الماء لا يصير نجسًا بإدخال المحدث يده فيه، ولا تبطل الصلاة بحمل المصلي المُحْدثَ.

الوجه الثاني: إن مُوجَبه يتعدى محلَّ مُوجِبه، بل قد يكون موجَبه في غير محل مُوجِبه[(١)]، ويقصد به: أن الطهارة تتعدى محل النجاسة إلى غسل أعضاء أخرى مخصوصة كالوضوء بالحدث الخارج من السبيلين، والغسل بخروج المني ونزول الحيض، وقد يعفى عن محل النجاسة، ويغسل غيره من الأعضاء كالوضوء بخروج الريح، وهو خلاف المعقول.

الوجه الثالث: أن الماء الكدر العفن الآسن يفيد الطهارة -إن بقيت طهوريته-، وماء الورد وغيره من المائعات المنظفة لا يفيدها مع كونها مُنَظِّفة مطيِّبة.

الوجه الرابع: أن الشرع أقام التيمم مقام الوضوء والغسل، ولا شك أنه ضد النظافة والوضاءة، والمعقول أن البدل يَرِدُ لتحقيق مقصود المبدل منه لا بضده.

الوجه الخامس: توقيت هذه الطهارات بالأحداث، بحيث تجب على من كان جميع بدنه نظيفًا طاهرًا عند الحدث، وتسقط عمن كان بدنه مُتَّسِخًا تمام الاتساخ إذا لم يوجد منه الحدث، ولوكانت طهارة الحدث تتبع معنى معقولاً لوجب تحصيل الطهارة عند اتساخ البدن دون العكس.

القول الثاني: إنها مُعَلَّلَةٌ بالنسبة لاشتراط النية[(٢)].

---

(١) إذا كان التطهير يتعدى محل الحدث، فإن الفقهاء يعبرون عنه بعبارة (مُوجَبُه يتعدَّى محلَ مُوجِبه)، أي أن الطهارة تتعدى محل الحدث، وإذا كان يترك محل الحدث ويغسل غيره، فيعبرون عنه بعبارة (مُوجَبُه في غير محل مُوجِبه).
فالموجب الأول: بفتح الجيم: اسم المفعول، وهو الطهارة، والموجب الثاني بكسر الجيم: اسم الفاعل، وهو الحدث.
وقد تعرض الشبراملسي لشرح العبارة في تعليقه على قول الرملي في اشتراط النية في صحة الوضوء (موجبها في غير محل موجبها).
فقال الشبراملسي: "قوله: (مُوجِبُها) أي أثرها (قوله: في غير محل مُوجَبُها)، الأَوْلى: ضبط الأولى بالكسر، والثانية بالفتح، والمعنى: السبب الذي يُوجِبُها في غير محل موجبها: أي محصلها، فاللمس -مثلاً- سبب للطهارة التي هي زوال المنع المترتب على الحدث، ومُحَصِّلُها غسل الأعضاء، واللمس ليس في محل ذلك الغسل، ولو قال: موجبها في غير محلها كان أوضح". ينظر: حاشية نهاية المحتاج (١/ ١٥٨).

(٢) وإنما قلت بالنسبة لاشتراط النية؛ لأن الحنفية يوافقون على أن طهارة الحدث تعبدية؛ لعدم معقولية معنى المزال؛ وإنما يخالفون في بعض مسائلها؛ والمعلوم أن هذه المخالفة لا يقتضي المخالفة في الأصل؛ ولينتبه إلى ذلك؛ لأن
←

وهذا مذهب الحنفية(١).

قال الإمام السرخسي: "الماء في كونه مُزيلاً -إذا استعمل في المحل- معقول المعنى؛ فلا حاجة إلى اشتراط النية لحصول الإزالة به، كما في غسل النجاسات"(٢).

وقال علاء الدين البخاري:" الماء مُطَهِّرٌ بطبعه لم يحدث فيه معنى لا يعقل، وإنما حدث في المحل نجاسة غير المعقول حتى صار الماء مطهرًا ومزيلاً له، والنية من شرائط العمل؛ فإذا بقي الماء طهورًا بطبعه و لم يتغير، لا يحتاج إلى نية التطهير؛ ليصير مُطهِّرًا"(٣).

وتحرير مذهب الحنفية: أن النية ليست بشرط في كون الوضوء مفتاحًا للصلاة، وإنما هي شَرْطٌ في حصول الثواب(٤).

وكذلك إنهم لا يخالفون في اشتراط النية في صحة التيمم؛ لعدم معقولية معنى المزيل والمزال فيه؛ فَكُلٌّ من الطهارة والحدث غير معقول المعنى في التيمم(٥).

دليل التَّعْلِيل:

إن الماء مُطَهِّرٌ بطبعه، مُنَظِّفٌ بخِلْقته، كما أنه مُرْوٍ بذاته، مبرِّدٌ بفطرته؛ فيكفي فيه العملُ دون اشتراط النية؛ لأنَّ المقصود من الطهارة المائية النزاهة والنظافة، وهي حاصلة بدون النية؛ والأصل: أن ما كانت صورته كافية في حصول المقصود لا تشترط فيه النية(٦).

ونوقش هذا الدليل من وجهين:

الوجه الأول: أنَّ الأمر باستعمال المطهِّر بطبعه لتطهير طَاهِرٍ- غيرُ معقول؛ إذ الأصل

←

حكاية بعض العلماء عنهم توهم أنهم يقولون بمعقولية طهارة الحدث. ينظر: النتف في الفتاوى (ص:١٤)، أصول السرخسي (١٧٠/٢)، بدائع الصنائع (٨٨/١)، أصول البزدوي مع شرح البخاري (٣٤٣/٣)، التوضيح مع شرح التلويح (٢١٤/٢)، التقرير والتحبير (١٣٨/٣)، تيسير التحرير (٢٩٨/٣).

(١) ينظر: أصول السرخسي (٢٨٤/٢)، حاشية ابن عابدين (١٠٧/١).
(٢) أصول السرخسي (١٧٠/٢).
(٣) كشف الأسرار (٣٤٤/٣).
(٤) ينظر: حاشية ابن عابدين (١٠٧/١)، أصول السرخسي (٢٨٤/٢).
(٥) ينظر: كشف الأسرار (٣٤٤/٣)، التوضيح مع شرحه التلويح (٢١٥/٢).
(٦) ينظر: أصول السرخسي (٢٨٤/٢)، كشف الأسرار (٣٤٤/٣).

المعقول في التطهير أن يكون لنجاسة، وليس على بدن المحدث نجاسة يزال بالماء؛ فمعقولية الآلة لا يجعل الفعل معقولاً؛ لعدم معقولية المزال(١).

الوجه الثاني: إنَّ المقصود من هذه الطهارة غير ظاهر، حتى يقال بأن صورة الفعل تكفي في حصولها؛ لأن الكلام في فعل الطهارة؛ وموردُ النيةِ الفعلُ لا الآلة، وهو هنا غير معقولٌ، والمخالف يوافق على عدم معقوليته.

القول الراجح:

الذي يظهر رجحانه أنَّ طهارة الحدث تعبدية؛ لكثرة ما توارد عليها من الأحوال غير معقولة المعنى.

وينبني على ذلك أنها لا تصح بدون نيةٍ، كما ذهب إليه الجمهور(٢)، خلافًا للحنفية في غير التيمم(٣)؛ لأن النظافة الحاصلة بمجرد استعمال الماء، ليست هي الحاصلةَ به مع نية التَّعبُّدِ والتقرب.

وهذه الثانية هي التي تكون مثابًا عليها، وهي عينها التي تكون مفتاحًا للصلاة؛ إذ لا دليل على جعل الشارع طهارة الحدث مترددة بين العادة والعبادة، بل كُلُّ الأدلة تدل على أنها طهارة عبادة وتَعَبُّدٍ، ولا يمكن أن تتعرى عن صفة العبادة أبدًا(٤).

ولقد عزى ابن رشد سبب اختلاف العلماء في هذه المسألة إلى التَّعبُّدِ والتَّعْلِيل، فقال: "سبب اختلافهم تردد الوضوء بين أن يكون عبادة محضة أعني: غير معقولة المعنى، وإنما يقصد بها القربة فقط كالصلاة وغيرها، وبين أن يكون عبادة معقولة المعنى كغسل النجاسة.

فإنهم لا يختلفون أن العبادة المحضة مفتقرة إلى النية، والعبادة المفهومة المعنى غير مفتقرة إلى النية.

والوضوء فيه شبه من العبادتين؛ ولذلك وقع الخلاف فيه، وذلك أنه يجمع عبادة ونظافة، والفقه أن ينظر بأيهما هو أقوى شَبَهًا فيلحقُ به"(٥).

(١) ينظر: الانتصار (٢٣٩/١)، بدائع الفوائد (١١٤٩/٣).

(٢) ينظر: مواهب الجليل (٢٣٠/١)، المجموع (٣١٥/١)، الإنصاف (١٤٢/١).

(٣) ينظر: حاشية ابن عابدين (١٠٧/١).

(٤) المجموع، النووي (٣١٥/١)، الانتصار (٢٣٣/١)، مجموع الفتاوى (٢٦٠/١٨)، بدائع الفوائد (١١٤٩/٣)، درء القول القبيح (ص:١٢٤).

(٥) بداية المجتهد (٣٣/١).

المطلب الثاني: تعيين الماء للطهارة الشرعية

الماء مُطَهِّرٌ شرْعًا من الحدث والخبث بِنَصِّ الشارع على ذلك في نصوصٍ كثيرةٍ، منها قوله تعالى: ﴿وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً لِّيُطَهِّرَكُم بِهِۦ﴾ [الأنفال: ١١]؛ وقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً طَهُورًا﴾ [الفرقان: ٤٨].

وقال النَّبيُّ ﷺ لِلَّتِي جاءت تسأل عن دم الحيض يصيب الثوب، فأرشدها إلى تطهيره بالماء في قوله: «تَحُتُّهُ، ثم تقرصه بالماء، ثم تنضحه، ثم تصلي فيه»[(١)]، وتطهُّرالنَّبيِّ ﷺ وأصحابه بالماء مشهورٌ، وأجمعت الأمة على ذلك[(٢)].

حكم النص: لقد أفادت هذه النصوصُ الشرعيةُ مشروعيةَ الطهارة بالماء، إلا أنها لم تَدُلَّ على أن الطهارة لا تحصل بغيره[(٣)].

ولقد اختلف العلماء في جواز التطهير بما عدا الماء بعد اتفاقهم على أن الماء مُعَيَّنٌ في طهارة الحدث، وأن الأحجار تقوم مقام الماء في الاستجمار[(٤)].

ومن الطرق التي سلكوها لتوجيه هذا الاختلاف طريق التَّعبُّدِ والتَّعْلِيلِ.

حكم النص بين التَّعْلِيلِ والتَّعَبُّدِ:

إن العلماء مختلفون في تنصيص الشارع على الماء بين التَّعبُّدِ والتَّعْلِيلِ، وقد أشار الأبياري إلى الخلاف بقوله: "وقد اختلف الناس في تعين الماء لإزالة الأخباث ورفع الأحداث، هل هو من أبواب التَّعَبُّدات، أو هو جَارٍ على مسالك المعاني المعقولات"[(٥)].

والخلافُ في المسألة على قولين:

---

(١) أخرجه البخاري في جامعه، كتاب الوضوء، باب غسل دم المحيض (١/١١٨)، مسلم في صحيحه، كتاب الطهارة، باب نجاسة الدَّم وكيفية غسله (١/١٤٠)، واللفظ له.

(٢) شرح العمدة، ابن تيمية (١/٦).

(٣) نيل الأوطار (١/٧٦).

(٤) بداية المجتهد (١/١٠٣)، شرح العمدة، ابن تيمية (١/٦).

(٥) التحقيق والبيان (٣/٤٨٣).

القول الأول: إن الأمر بالتطهير بالماء في الطهارة الشرعية تَعَبُّديٌّ.

وهذا رأي طائفة من العلماء[(١)].

قال الجويني: "الذي أراه المسلكَ المرضي: أن اختصاص طهارات الأحداث بالماء يُتَّبع فيه موردُ الشرع، ولا يُطلب له معنى وعلّةٌ؛ فإن طُهْرَ الحدث، واختصاصَه بالماء غيرُ معقول المعنى، وإذا كان كذلك، فالوجه اتِّبَاعُ لفظ الشارع، ورَبْطُ الحكم به"[(٢)].

وقال: "إزالة النجاسة عند الشافعي -رحمه الله- تختص بالماء، وقد تخَيَّلَ -رضي الله عنه- اختصاص إزالة النجاسة بالماء تَعَبُّدًا"[(٣)].

وقال أبو الخطاب الحنبليُّ: الماء "تطهيرُه غير معلَّلٍ، وإنما يثبت شَرْعًا لا طَبْعًا"[(٤)].

وقد حكاه ابن تيمية دليلاً للقائلين بتعيين الماء في الطهارات، فقال: "الطهارة بالماء يجوز أن تكون تَعبُّدًا، فلا يلحق به غيره كطهارة الحدث"[(٥)].

وقال المقَّريُّ المالكي: "إن التَّعبُّدَ في المزيل لا الإزالة"[(٦)].

دليل التَّعَبُّديَّةِ:

ووجه التَّعَبُّدِ: أن تنجيس المحل وطهارته تحكُّم شرعيٌّ غير مَعْقول، وإذا كان التنجيس غير معقولٍ؛ فلا يكون التطهير بالماء معقولاً، بل تطهيره للمحل بقوة شرعية مختصة به[(٧)].

ونوقش هذا: بأن الأصل موافقة الشرع للحقيقة[(٨)]؛ إذِ الإجماع قائمٌ على أنَّ غير الماء يزيل النجاسة حِسًّا وحقيقةً بمعنى معقولٍ في غير الشرعيات.

وإنما وقع المنعُ على ظن المانعين بدليل الشَّرْع؛ ولقد أشار إلى ذلك سيدي خليلُ بقوله: "ولا تزال النجاسةُ إلا بالماء، أي: لا يزال حُكْمُها، وإلا فَعَيْنُهَا تزالُ بغير الْمُطْلَقِ اتِّفاقًا"[(٩)].

ولا دَلِيلَ في الشَّرْع على اختصاص التَّعبُّدِ بالماء دون غيره على الصحيح.

---

(١) نهاية المطلب (٧/١)، الانتصار (١١٣/١)، التحقيق والبيان (٤٩٥/٣).

(٢) نهاية المطلب (٧/١).

(٣) المصدر السابق (١٩/١)، ينظر: الأم (٢٢٥/١).

(٤) الانتصار (١١٣/١).

(٥) شرح العمدة (٨/١).

(٦) المقري، قاعدة:١ (٢١٥/١).

(٧) ينظر: الانتصار (١١٣/١)، بداية المجتهد (١٠٤/١).

(٨) الإحكام، الآمدي (٧١/٤)، إحكام الأحكام، ابن دقيق العيد (٥٤/١)، التحبير، المرداوي (٣٣٦٥/٧).

(٩) التوضيح (٦٥/١).

القول الثاني: إن التطهير بالماء مُعَلَّلٌ، واختلفوا في تعيين العلة على رأيين:

الرأي الأول: إنه مُعَلَّلٌ بعلة قاصرة: وهي: لطافة الماء وعدم تركيبه وانفراده بصفات لا توجد في غيره.

وهذا رأي الغزالي(١)، وابن رشد الحفيد(٢)، والأبياري(٣).

قال الغزالي: "اختصاص الطهورية به، إما تَعَبُّدٌ لا يعقل معناه، وإما أن يعلل باختصاص الماء بنوع من اللطافة والرقة، وتفرد في التركيب، لا يشاركه فيها سائر المائعات، وهو الأقرب"(٤).

دليل التَّعْلِيل باللطافة وعدم التركيب:

ووجه التَّعْلِيل باللطافة وعدم التركيب: إنَّ في الماء لَطَافَةً في جِرْمه، وانفراداً في جوهره، مما يمده بقوة إحالة الأنجاس، وقَلْعها من موردها ما ليس لغيره، ثم إنه ليس له طَعْمٌ، ولا لَوْنٌ، ولا رِيحٌ، يبقى بعد زوال النجاسة.

وكذلك هو مَخْلوقٌ للطهارة دون غيره من المطهرات، وهو أَعَمُّ وُجودًا، وله قوة دفع النجاسات عن نفسه، ولا ينجس بوروده عليها(٥).

ونوقش هذا: بأن التَّعْلِيلَ يكون بالوصف المؤثر المحقق للمقصود من مشروعية الحكم، والمعنى المناسب المقصود في هذا الحكم هو: إزالة النجاسة، فتكون هي العلَّةَ والمناط.

وما عدا ذلك من الأوصاف طَرديَّاتٌ، لا تأثير لها في تحقيق المقصود؛ فيكون وجودها وعدمها سواء، وبالتالي لا تمنع إلحاق غير الماء به بعد اتحادهما في المعنى المناسب، وهو قوة التطهير والإزالة.

الرأي الثاني: إنه مُعَلَّلٌ بعلة متعدية: وهي التطهير والإزالة.

---

(١) ينظر: الوسيط (١/١١٢).

(٢) ينظر: بداية المجتهد (١/١٠٤).

(٣) ينظر: التحقيق والبيان (٣/٤٨٥).

(٤) الوسيط (١/١١٢).

(٥) ينظر: تهذيب المسالك (١/٣٤١)، بداية المجتهد (١/١٠٤)، التحقيق والبيان (٣/٤٨٥)، شرح العمدة، ابن تيمية (١/٨-٩)

وهذا قول الحنفية[١]، واختيار ابن تيمية[٢].

قال ابن الهمام:" الطهارةُ بالماء مَعْلولٌ بِعِلَّـةِ كَوْنـه قَالعًا"[٣].

دليل التَّعْلِيل بالتطهير والإزالة:

وتقرير التَّعْلِيل بالإزالة من وجهين:

الوجه الأول: إن مقصود الشارع من استعمال الماء هو إبعاد النجاسة حتى لا يكـون المكلف مُتَلبِّسًا بها أثناء العبادات، ويَـدُلُّ على ذلك أنه لو قَطَعَ موضع النجاسة بالمقراض، أو ألقى ذلك الثَّـوبَ لم يَلْزَمْـهُ الغسلُ بالاتفاق[٤].

الوجه الثاني: إن حكم النجاسة يثبت مع وجودها؛ فيجب أن يـزول بزوالهـا؛ لأن الأصل أنَّ الحكم يدور مع العلَّـةِ وُجودًا وعدمًا[٥].

القول الرَّاجح:

الذي يظهر رجحانه في هذه المسألة: أنها مُعَلَّلَةٌ بالإزالة؛ لقوة ظهور هذه العلة، ولموافقة القول بالتَّعْلِيل بها الحسَّ والمشاهدة، ولعدم وجود دَليلٍ على التَّعبُّدِ، ولأن كُلَّ مـا أبـداه بعضُهم في الماء؛ ليكون دليلاً على قصور عِلَّـتِهِ- أوصافٌ لا تأثير لها في مقصود الحكـم الذي هو تحصيل الطهارة وإزالة النجاسة.

وينبني على ذلك: جواز إزالة النجاسات بِكُلِّ طَاهرٍ قَالِـعٍ للنجاسة، وهـو مـذهب الحنفية[٦]، خلافًا للمالكية[٧]، والشافعية[٨]، والحنابلة[٩].

---

(١) أصول السرخسي (١٧٠/٢)، كشف الأسرار (٣٤٣/٣).

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى (٤٧٤/٢١).

(٣) شرح فتح القدير (١٩٤/١).

(٤) ينظر: التقرير والتحبير (١٣٨/٣)، البحر الرائق (٢٣٣/١).

(٥) ينظر: أصول السرخسي (١٧٠/٢)، مجموع الفتاوى (٤٧٥/٢١).

(٦) ينظر: البحر الرائق (٢٣٣/١).

(٧) ينظر: حاشية الدسوقي (٣٤/١).

(٨) ينظر: المجموع (٩٥/١).

(٩) ينظر: الإنصاف (٣٠٩/١).

المطلب الثالث: حكم ترتيب الوضوء

قال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ إِلَى ٱلۡكَعۡبَيۡنِ﴾ [المائدة: ٦].

حكم النص: أفادت هذه الآيةُ وجوبَ غَسْلِ الْوَجْهِ، واليدين إلى المرفقين، والمسح بالرأس، وغسل الرجلين إلى الكعبين، عَاطفةً بعضَها على بعض بالواو التي تحتمل الترتيب وعدمه، دون تَصْرِيحٍ باشتراط ترتيبها على نسق الآية.

وبناء على ذلك فإنَّ أهل العلم اختلفوا في اشتراط ترتيب الأعضاء الأربعة -على نسق الآية- في صحة الوضوء، سالكين في تقرير ذلك جُمْلَةً من وجوه الاستدلال، ومن تلك الوجوه طَرِيق التَّعْلِيل والتَّعبُّدِ.

حكم النص بين التَّعْلِيلِ والتَّعبُّدِ:

اختلف العلماء في اشتراط ترتيب الأعضاء الأربعة بين التَّعْلِيلِ والتَّعبُّدِ على قولين:

القول الأول: إن ترتيب أعضاء الوضوء على نسق الآية ترتيبٌ تعبُّديٌّ غيرُ معقول المعنى.

وهذا مذهب الشافعية[1]، والحنابلة[2].

دليل التَّعبُّدِيَّةِ:

استدل على تعبدية ترتيب أعضاء الوضوء على نسق الآية من وجهين:

الوجه الأول: لقد تولى الفَخْرُ الرازيُّ بيان وَجْهِ التَّعبُّدية في هذا الترتيب على وَجْهٍ بَدِيعٍ، فقال: إن الله تعالى: "ذكر هذه الأعضاء لا على وفق الترتيب المعتبر في الحسِّ، ولا على وفق الترتيب المعتبر في الشَّرْعِ، وذلك يَدُلُّ على أن الترتيب واجبٌ.

بيان المقدمة الأولى: أن الترتيب المعتبر في الحسِّ: أن يبدأ من الرأس نَازِلاً إلى القدم، أو من القدم صَاعِدًا إلى الرأس، والترتيب المذكور في الآية ليس كذلك.

---

(١) ينظر: نهاية المحتاج (١/١٧٥)، البجيرمي على الخطيب (١/٢٢٧).

(٢) ينظر: المغني (١/١٨٩)، شرح منتهى الإرادات (١/٩٩).

وأما الترتيب المعتبر في الشرع: فهو أن يجمع بين الأعضاء المغسولة، ويفرد الممسوحة عنها، والآية ليست كذلك، فإنه تعالى أدرج الممسوح في أثناء المغسولات.

إذا ثبت هذا؛ فنقول: هذا يدل على أن الترتيب واجبٌ، والدليل عليه: أن إهمال الترتيب في الكلام مَسْتقبحٌ، فوجب تنزيه كلام الله تعالى عنه"(١).

الوجه الثاني: "إن إيجاب الوضوء غير معقول المعنى، وذلك يقتضي وجوب الإتيان به على الوجه الذي ورد في النص"(٢).

فهذا الوجه من قبيل الاستدلال باستصحاب تعبدية الأصل على فرعه، والوجه الأول من قبيل الاستدلال بتحقق تعبدية الفرع لإثبات آثارها فيه، كما تقدم بيانه في مطلب (الغرض من دعوى التَّعَبُّدِ)(٣).

القول الثاني: إنَّ الترتيب مُعَلَّلٌ بالمقصود من مشروعية الوضوء، وهو تحصيل النظافة والوضاءة.

وهذا مذهب الحنفية(٤).

دليل التَّعْلِيل:

استدلَّ الحنفية بقوله تعالى -في خاتمة آية الوضوء-: ﴿وَلَكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ﴾ [المائدة:٦].

وَوَجْهُ التَّعْلِيلِ: "أن الله أخبر أن قصده تطهيرنا بالماء، والتطهير واقع مع عدم الترتيب، فَمُوجِبُ الترتيب مُزِيلٌ لما أخبر الله تعالى به عن مقصده من وقوع الطهارة به"(٥).

ونوقش هذا: بأنَّ النظافة مقصد من مقاصد الوضوء، لكن دَخَلَ في طريق تحصيلها وُجُوهٌ تَعَبُّدِيَّةٌ كثيرة حتى غلبت عليها، وما لا يعقل المراد منه على التثبت لا تُحَكَّمُ فيه المعاني والعلل.

---

(١) التفسير الكبير (١١/١٢٣)، الانتصار (١/٢٧٢).

(٢) التفسير الكبير (١١/١٢٣).

(٣) ينظر: (ص:٤٣٨).

(٤) ينظر: بدائع الصنائع (١/٢٢)، وافق المالكية الحنفية في عدم اشتراط الترتيب، إلا أنهم لم يستدلوا على نفي الاشتراط بطريق تعليل الترتيب. ينظر: بداية المجتهد (١/٤١)، التوضيح (١/١١٧).

(٥) شرح مختصر الطحاوي (١/٣٣٢-٣٣٣)، ينظر: الغرة المنيفة (ص:٢٢).

القول الراجح:

الذي يظهر رجحانُه في هذه المسألة: أنها تعبدية؛ لعدم ظهور المعنى الجزئيِّ فيها على وَجْهٍ مُنضبطٍ.

وينبني على ذلك اشتراط الترتيب في الوضوء على نسق الآية؛ لِتَمَكُّنِ التَّعَبُّدِيَّةِ في طهارة الحدث، ولملازمة النَّبيِّ ﷺ على الوضوء الْمُرَتَّبِ، حتى لم يرو عنه أنه ترك ذلك قط، على ما حكاه ابن رشد الحفيد(١)، وابن قدامة(٢)، والنوويُّ(٣)، وابن القيم(٤)، والصنعانيُّ(٥).

وهذا مذهب الشافعية(٦)، والحنابلة(٧)، وخَالَفَ فيه الحنفية(٨) والمالكية(٩)، فذهبوا إلى عدم اشتراط ترتيب الوضوء على نسق الآية.

(١) ينظر: بداية المجتهد (١/٤١).

(٢) ينظر: المغني (١/١٩٠).

(٣) ينظر: المجموع (١/٤٤٥).

(٤) ينظر: بدائع الفوائد (١/١٢١-١٢٣).

(٥) ينظر: العدة (١/٢١٤).

(٦) ينظر: تحفة المحتاج (١/١٧٥).

(٧) ينظر: شرح منتهى الإرادات (١/٩٩).

(٨) ينظر: بدائع الصنائع (١/٢٢).

(٩) ينظر: التوضيح (١/١١٧).

المطلب الرابع: منع الرجل من فضل طهور المرأة

لقد ورد عن النَّبيِّ ﷺ أنه: «نهى أن يتوضأ الرَّجُلُ بِفَضْلِ طهور المرأة»(١).

حكم النَّصِّ: دَلَّ ظاهر هذا الحديث على تحريم وعدم إجزاء وضوء الرَّجُلِ بفضل طهور المرأة، وُضوءًا كان أو غُسْلاً.

ولقد أخذ الحنابلة بظاهر الحديث، وهو المذهب عندهم(٢)، خلافًا للجمهور(٣).

حكم النص بين التَّعْلِيلِ والتَّعَبُّدِ:

اختلف العلماء في هذا النهي بين التَّعْلِيل والتَّعَبُّدِ على قولين:

القول الأول: إنه تَعَبُّدِيٌّ غير معقول المعنى.

وهذا مذهب الحنابلة(٤).

قال ابن قدامة: "منعُ الرَّجُلِ من استعمال فضلة طهور المرأة تعبدي غير معقول المعنى، نص عليه أحمد"(٥).

وقال البهوتي: "المنعُ للرَّجُلِ والخنثى من ذلك؛ لأجل التَّعَبُّدِ، لما تقدم من الحديث، مع عدم عقل المعنى فيه، فليس مُعَلَّلاً بِــوَهْمِ النجاسة، ولا غيره"(٦).

---

(١) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الطهارة، باب النهي عن الوضوء بفضل المرأة (٢١/١)، والترمذي في جامعه، كتاب الطهارة، باب في كراهية فضل طهور المرأة (٩٣/١)، النسائي في المجتبى، كتاب المياه، باب النهي عن فضل وضوء المرأة (١٧٩/١)، ابن ماجه في سننه، كتاب الطهارة، باب النهي عن الوضوء بفضل وضوء المرأة (١٣٢/١)، وهو حديث صحيح، صححه ابن حجر، والألباني. ينظر: فتح الباري (٣٠٠/١)، الإرواء (٤٣/١-٤٤).

والفضل: هو الماء الذ يبقى في الظرف بعد الفراغ من التطهر، والمستعمل: هو ما سال من أعضاء الطهارة. ينظر: فتح الباري (٢٩٥/١).

(٢) ينظر: المغني (٢٨٢/١)، شرح العمدة، ابن تيمية (٢٦/١).

(٣) حاشية ابن عابدين (١٣٣/١)، معالم السنن (٩٢/١-٩٣)، المجموع، النووي (١٩١/٢)، فتح الباري (٣٠٠/١)، نيل الأوطار (٥٦/١-٥٧).

(٤) ينظر: المغني (٢٨٥/١)كشاف القناع (٣٧/١).

(٥) المغني (٢٨٥/١).

(٦) كشاف القناع (٣٧/١).

دليل التَّعَبُّدِيَّةِ:

بعد البحث لم أجد للحنابلة توجيهًا لدعوى التَّعَبُّدِ، لكن يمكن أن يُوَجَّهَ: بأنَّ الإنسان طاهرٌ، رَجُلاً كان أو امرأة، فَفَضْلُ مَائِه ليسَ مسلوبَ الطهورية، وبالتالي لا يكون النهي عنه إلا تعبُّداً؛ إذْ ملامسة المباح الطاهر غير المستقذر لا يؤثر مَنْعًا.

القول الثاني: أن النهي مُعلَّلٌ بدفع الوسوسة وحصول غرض الوضوء الذي هو الطمأنينة.

وهذا الرأي ذكره بعضُ الْمُحَدِّثين[١].

دليل التَّعْلِيل:

ووجه هذا التَّعْلِيلِ: أن فَضْلَ الناس مما تعافه النفس، وينفر منه الطبع ويستقذره، فإذا استعمله المتطهر في طهارته دخلت عليه الوسوسة من احتمال تقاطر شَيْءٍ من بشرة المرأة إلى الماء، فنهى الشارع عنه؛ قَطْعًا لمادة الوسوسة وسَدًّا لباب الشك[٢].

ونوقش هذا التَّعْلِيل: بأنَّ اليقين لا يزال بالشك، وأنَّ الصحيح من أقوال العلماء أن الماء طهورٌ لا ينجس بدون تغُّير، فيستصحب هذا الأصل لقطع الوسوسة.

القول الراجح:

الرأي الأقرب في هذه المسألة: أن النهي تعبُّديٌّ، وأنه للتنزيه جمعًا بينه وبين أحاديث الجواز[٣]، وبالتالي فلا تكون حاجة إلى التدقيقات الشديدة التي بناها الحنابلة على هذا النهي، المبينة فيما يلي:

أثر تعبدية هذا النهي في الفقه الحنبلي:

لما كانت تعبدية الحكم يقتضي من الفقيه المحافظة على الحكم صَوْرةً ومورداً، فإن الحنابلة حاولوا الوفاء بهذا الواجب؛ فحرروا مذهبهم بجملة من القيود المستفادة من مجموع النصوص الواردة بهذا النهي، وبيان هذه القيود في الفقرات التالية:

أولا: أخذوا من لفظ (نهى): أن المنع للتحريم؛ لأن النهي الْمُطْلَقَ يقتضي التحريم، وأن

---

(١) ينظر: العرف الشذي، الكشميري (٩٤/١).

(٢) ينظر: المصدر السابق، والصفحة نفسها.

(٣) ينظر: حاشية ابن عابدين (١٣٣/١)، معالم السنن (٩٢/١-٩٣)، المجموع، النووي (١٩١/٢)، فتح الباري (٣٠٠/١)، نيل الأوطار (٥٦/١-٥٧).

الطهارة غير مجزية؛ لأن النهي يقتضي عدم الإجزاء بالمنهي عنه.

ثانيا: ومن لفظ (أن يتوضأ) أن يكون استعمالُ الرَّجُلِ لفضل المرأة: لأجل الوضوء، وألحقوا به الغسلَ؛ لأنَّ الإلحاق بنفي الفارق المؤثر جار في التَّعَبُّديَّاتِ؛ ويحترز بهذا القيد عن استعمال الرَّجُلِ إِيَّاهُ في إزالة الخبث، والعاديات: كالشرب والتنظيف ونحوه.

ثالثًا: ومن لفظ (الرَّجُل): أنه يشترط في المنع أن يكون المستعملُ لفضل المرأة رَجُلاً، وألحقوا به الخنثى؛ احتياطًا للعبادة.

رابعًا: ومن لفظ (المرأة): أن يكون الفضلُ للمرأة مُطْلَقًا؛ لأن المرأة اسم جنس محلى بأل التعريفية؛ فيشمل جميع النساء؛ مُسْلمة أو كافرة، ويحترز به عن فَضْلِ الرَّجُلِ والخنثى والصبية.

خامسًا: ومن لفظ (الطهور) ما يلي:

١- أن يكون تطهير المرأة بالماء في خلوة بحيث لا يشاهده أو لا يشاركه أحدٌ؛ جمعًا بين هذا الحديث وبين حديث عائشة، قالت:« كنت أغتسل أنا والنَّبيّ ﷺ من إناءٍ وَاحدٍ تختلف أيدينا فيه»[1]. وهذا النوع من الاجتهاد جائزٌ في التَّعَبُّديَّات؛ لعدم انبنائه على معرفة العلة.

٢- أن يكون الفضل ماء؛ لأن الطهور: هو الماء الذي يتطهر به، ولأنه نهى عن الوضوء؛ والوضوء لا يكون إلا بالماء، ويحترز عن فَضْلِ ترابها المستعمل في التيمم.

٣- أن يكون هذا الطهور يسيرًا؛ لأنَّ النجاسة لا تؤثر في الماء الكثير البالغ القلتين أو أكثر.

قلت: هذا يعتبر خُروجًا من مقتضى التَّعَبُّدِيَّةِ؛ لأنه إذا كان الحكم تَعَبُّديًّا فلا يجري عليه حكم الطهارة والنجاسة من جانب المعقولية.

٤- أن تكون المرأة استعملته للطهارة؛ ويحترز به عن فضل ما استعملته في العاديات، كالشرب والتنظيف.

٥- أن تكون الطهارة كاملة؛ ويحترز به عن فضل ما استعملته في بعض الطهارة، كغسل يَدِهَا أو رِجْلِها فقط.

---

(١) أخرجه البخاري في جامعه، كتاب الغسل، باب هل يدخل الجنب يده في الإناء قبل أن يغسلها (١٠٣/١)، واللفظ له، ومسلم في صحيحه، كتاب الطهارة، باب القدر المستحب من الماء في غسل الجنابة (٢٥٥/١).

٦- أن تكون الطهارة عن حَدَثٍ، ويحترز به عن فَضْلِ ما استعملته في طهارة الخبث.

ووجه اشتراط هذه القيود الثلاثة الأخيرة هو: أن الطهارة المطلقة تنصرف إلى طهـــارة الحدث الكاملة في الشريعة.

ثم إنهم لم يجعلوا هذا الماء المفضول من طهارة المرأة مسلوب الطهورية؛ لدلالة مفهـــومِ اختصاص النهي بالرجل، المفيدِ جوازَ الطهارة للنساء به.

وبهذه الدقة المتناهية تم تحرير المذهب تحت هذه العبارة الجامعة: "ولا يرفع حدثَ رجُلٍ طهورٌ يسيرٌ، خَلَتْ به امرأةٌ؛ لطهارةٍ كاملةٍ عن حدثٍ"(١).

---

(١) زاد المستقنع (ص:٢٥)، ينظر: المبدع، ابن مفلح (١/٣٤-٣٥)، الإنصاف، المرداوي (٤٨-٥٤).

المطلب الخامس: غسل اليدين عند الاستيقاظ من النوم[(١)]

ثبت عن النَّبيِّ ﷺ أنه قال: «إذا استيقظ أحدكم من نومه، فلا يغمس يده في الإنـــاء حتى يغسلها ثلاثًا؛ فإنه لا يدري أين باتت يده»[(٢)].

حكم النص: أفاد ظاهرُ هذا الحديث وُجوبَ غَسْلِ يَـــدِ المستيقظ من النوم قبل إدخالها في الإناء ثلاثًا، وتحريم الغمس فيه قبل ذلك، سواء كان مُرِيدًا للوضوء والغسل أم لا.

حكم النص بين التَّعْلِيلِ والتَّعَبُّد:

اختلف أهل العلم في هذه المسألة بين التَّعْلِيلِ والتَّعبُّدِ على قولين:

القول الأول: أن الأمر تعبدي لا يعقل معناه.

وهذا مذهب المالكية[(٣)]، والحنابلة[(٤)].

---

(١) قيدتُ بالاستيقاظ من النوم؛ لأن غسل اليدين في ابتداء الوضوء مستحبٌ مطلقًا، ولو مع تيقن طهارة اليـــدين على الراجح من أقوال المذاهب الأربعة؛ لأنه جزء من عبادة الوضوء؛ إذ كل الذين وصفوا وضوء النَّبيِّ ﷺ من الصحابة ذكروا غسل اليدين في أوله؛ ولأن أسباب النجاسة قد تخفى في حق معظم الناس؛ فيتوهم الطهارة في موضع النجاسة، وربما نسي النجاسة؛ فضبط الباب لئلا يتساهل الشاك.

لكنَّ غسل اليدين عند القيام من النوم ليس بسنة مستقلة عن غسلهما عند الوضوء، بل هما سنة واحدة، يتأكد استحبابه ويكره تركه عند القيام للوضوء من النوم أو عند الشك في نجاسة اليد، هذا هـــو مـــذهب الحنفيـــة، والمالكية، والشافعية.

وهما عند الحنابلة حكمان مستقلان مختلفان في صفة المشروعية: الغسل عند الوضوء سنة، والغسل من نوم الليل تعبدي وواجب على المشهور.

ينظر: بداية المجتهد (١/٣٤)، المغني (١/١٣٩)، شرح الإلمام، ابن دقيق العبـــد (١/٨١)، المجمـــوع، النـــووي (١/٣٤٩)، شرح العمدة، ابن تيمية (١/١٤٧)، حاشية ابن عابدين (١/١١٠).

(٢) أخرجه البخاري في جامعه، كتاب الوضوء، باب الاستجمار وترًا (١/٧٢)، ومسلم في صـــحيحه، كتـــاب الطهارة، باب كراهة غمس المتوضئ وغيره يده.. (١/ ٢٣٣).

(٣) ينظر: مواهب الجليل (١/٢٤٣)، حاشية الدسوقي (١/٩٦)، ولقد خالف أشهب منهم؛ فذهب إلى أنه معقول المعنى.

(٤) ينظر: الإنصاف (١/٤٠)، شرح منتهى الإرادات (١/٣٢).

قال سيدي خَليل -في سنن الوضوء-: "غَسلُ يديه: أَوَّلاً، ثلاثًا، تعـــبُّدًا"[١]، علَّق عليه الحطاب بقوله: "هذا هو المشهور"[٢].

وقال ابن قدامة: "وجوب الغسل هاهنا تعـــبُّديٌّ"[٣].

دليل التَّعَبُّدِيَّةِ:

استدل المالكية على التَّعَبُّدِيَّةِ بدخول العدد في الغسل؛ إذ لو كان للنظافة لمـــا توقـــف الاستحباب على التثليث، بل على ما يحصِّل النظافة والنـــزاهة[٤].

ونوقش هذا الدليل من وجهين:

الوجه الأول: إن العدد لا ينافي النظافة والنـــزاهة؛ بل هو مما يزيدها ويقوِّيها بدلالـــة الواقع والمشاهدة[٥].

الوجه الثاني: وعلى الفرض أن العدد تَعَبُّدٌ؛ فإن تعبدية التفصيل (العدد) لا يجعل الأصل (الغسل) عند ظهور علته تَعَبُّديًّا، وقد ظهرت علة الأصل في هذه المسألة بالنص، فلا يجـــوز دعوى التَّعبُّدِ فيها[٦].

وأما الحنابلة فدليلهم على التَّعَبُّدِيَّةِ: أنَّ وجوب غسل اليدين ليس لوجود حَـــدَثٍ ولا لنجسٍ؛ فتعيَّن أن يكون لِلتَّعَبُّدِ[٧].

ونوقش هذا الدليل: بأن النَّبيَّ ﷺ علَّله بعدم دراية مبيت اليدين، ومن شرط دعـــوى التَّعَبُّدِ عدم وجود النص على العلة[٨].

ولقد بنى المالكية خمسة فروع على تعبدية هذا الحكم[٩]:

١- اشتراط النية في غسل اليدين؛ لتحصيل أجر السنية.

---

(١) مختصر خليل مع شرحه مواهب الجليل (١/ ٢٤٢).

(٢) مواهب الجليل (١/ ٢٤٣).

(٣) المغني (١/١٤٣)، ينظر: كشف اللثام، السفاريني (١/٦٤).

(٤) ينظر: حاشية الدسوقي (١/٣١٦)، بلغة السالك (١/ ١٩٨).

(٥) ينظر: حاشية الدسوقي (١/٩٧).

(٦) شرح الإلمام (١/٣٩١-٣٩٢).

(٧) ينظر: المغني (١/١٤٣)، شرح العمدة (١/١٤٧)، كشف اللثام، السفاريني (١/٦٤).

(٨) ينظر: شرح الإلمام (٤/٨٥)، تهذيب السنن، ابن القيم (١/٤٨)، كشف اللثام، السفاريني (١/٦٦).

(٩) ينظر: مواهب الجليل (١/٢٤٣)، حاشية الدسوقي (١/٩٦)، بلغة السالك (١/ ١٩٨).

٢- اشتراط الغسل بالماء المطلق.

٣- استحباب الغسل عند تيقن نظافة اليدين.

٤- استحباب إعادة غسلهما على من أحدث أثناء الوضوء.

٥- غسلهما متفرقين؛ لأن الأصل في غسل أعضاء الوضوء أن يفرد كل عضو بالغسل(١).

وأما الحنابلة؛ فقد بنوا على التَّعَبُّدِيَّةِ ما يلي(٢):

١- إبقاء دلالة النهي على أَصْلِ التحريم؛ لأن تعبدية الحكم تُقَوِّى دلالات الألفاظ الأصلية.

٢- أن هذا الحكم خَاصٌّ بالقائم من نوم لَيْلٍ؛ لأنهم زعموا أن لفظ (المبيت) يكون في الليل خاصة، والحكم تَعَبُّدِيٌّ؛ فلا يقاس عليه نوم النهار.

٣- أنه يجب على من تيقن نظافة اليدين، كمن باتت يده في جراب، أو مشدودًا بشيءٍ، أو مكتوفًا؛ أو كون النائم عليه سراويله؛ لأن الحكم تعبدي.

القول الثاني: إنَّ الأمر مُعَلَّلٌ، واختلفوا في تعيين العلة على رأيين:

الرأي الأول: إن الأمر مُعَلَّلٌ بالشك في نجاسة أو قذر تصيب اليد.

وهذا مذهب الحنفية(٣)، والشافعية(٤).

قال ابن نجيم: "نهي عنه في حديث المستيقظ؛ لتوهم النجاسة"(٥).

وقال الرملي: "الأمر بذلك إنما هو لأجل توهُّم النجاسة"(٦).

دليل التَّعْلِيل بالشك في النجاسة أو القذر:

ووجه هذا التَّعْلِيل: ما ذكره النَّبيُّ ﷺ بقوله: «فإن أحدكم لا يدري أن باتت يده».

---

(١) قال العدوي: "وصفة التفريق أن يأخذ الماء، فيفرغه على يده اليمنى ويغسلها بيده اليسرى، ثم يفرغ ثانيًا ثم ثالثًا، ثم اليسرى كذلك ويغسلها باليمنى ثلاثًا". حاشية العدوي على الخرشي (١/١٣٣).

(٢) ينظر: شرح العمدة (١/١٤٧-١٤٩)، كشف اللثام (١/٦٦-٦٧).

(٣) ينظر: البحر الرائق (١/١٨)، حاشية ابن عابدين (١/١١٠).

(٤) ينظر: تحفة المحتاج (١/٢٢٧)، نهاية المحتاج (١/١٨٥).

(٥) البحر الرائق (١/١٣٨).

(٦) نهاية المحتاج (١/١٨٥).

ومناسبة اعتبار هذا الوصف: أن النائم قد تطوف يده أثناء النوم في موضع نجاسة أو قذر؛ فتصيبها؛ فيؤدِّي ذلك إلى تنجيس الماء أو تقذيره؛ فأمر بغسل اليد صيانة للماء، وتنظيفًا لآلة التطهير(١).

وهؤلاء جَعَلُوا الشَّكَ ضَابطًا لهذا الحكم:

فجعلوا غَسْل اليدين وَاجبًا عند تحقق النجاسة، وسُنَّةً مؤكدة أو مكروه الترك عند توهُّم النجاسة، وسُنَّةً غير مؤكَّدة عند تيقن الطهارة(٢)

الرأي الثاني: أنه مُعَلَّلٌ بمبيت الشيطان على يد النائم.

وهذا رأي ابن تيمية(٣)، وتبعه تلميذه ابن القيم(٤).

دليل التَّعْلِيل بملابسة الشيطان ليد النائم:

ووجه التَّعْلِيل: أن النَّبيَّ ﷺ ذكر هذه العلة في نظير هذا الحكم؛ فتكون من قبيل التَّعْلِيل بالعلل المؤثرة التي شهد لها النص بالاعتبار.

والنص الشاهد باعتبار هذه العلة قوله ﷺ: «إذا استيقظ أحدكم من نومه فليستنثر بمنخريه من الماء؛ فإن الشيطان يبيت على خيشومه»(٥).

---

(١) ينظر: الأم (١٠٣/١)، شرح الإلمام (٩٢/٤)، المجموع (٣٤٨/١)، البحر الرائق (١/ ١٨)، قال القاضي عياض: "عللها بعض شيوخنا:

- أن ذلك لما لعلّه يتعلق باليد من قذر ما يمسه من الغابن وشبهها من الجسد، ولا يسلم من حك بَثرِه، ومسحِ عَرَقِه، وفضول جسده؛ فاستُحِبَّ له تنظيفها لذلك.
- وقيل: بل لأنهم كانوا يستجمرون بالأحجار فربما نال ذلك بيده حال نومه.
- وقيل: بل لما يُخشى أن يمسُّه من نجاسةٍ تخرُج منه حال نومه، أو غير ذلك مما يتقذَّر منه". إكمال المعلم (٩٨/٢-٩٩).

ما ذكره يعتبر من صور وصول النجاسة إلى اليد، ولا ينحصر فيه، بل كل ما أدى إلى الشك في الإصابة بالنجاسة داخل في حكم النص. ينظر: المجموع، النووري (٣٤٨/١).

(٢) ينظر المجموع (٣٢٩/١)، البحر الرائق (١٨/١)

(٣) ينظر: مجموع الفتاوى (٤٥/٢١).

(٤) ينظر: تهذيب السنن (٨٤/١).

(٥) أخرجه البخاري في جامعه، كتاب بدء الخلق باب صفة إبليس وجنوده (١١٩٩/٣)، ومسلم في صحيحه، كتاب الطهارة، باب الإيتار في الاستنثار (٢١٢/١).

فأمر الشارع هنا بالاستنثار؛ لأجل مبيت الشيطان في الخيشوم؛ فَيُعلَّلُ الأمـر بغسـل اليدين بمبيت الشيطان على اليد؛ لشهادة النص بالتأثير والاعتبار(١).

القول الراجح:

القول الأقرب في هذه المسألة: أن الحكم مُعَلَّلٌ بعلتين: ملابسة الشيطان ليد النائم أثناء نومه، واحتمال إصابة النجاسة أو القذارة ليده.

وذلك أنَّ وصفَ (عدم دراية مبيت اليد) يحتمل أنه وَرَد في النص للتنبيه على الشك في إصابة النجاسة، وللدلالة على ملابسة الشيطان ليد النائم؛ فيجمع بينهما، ولا يلغى أحدهما لآخر؛ ولا مانع من تعليل حُكْمٍ وَاحِدٍ بأكثر من علة على الصحيح من أقوال الأصوليين.

وينبني على ذلك: أن الأمر بغسل اليدين حُكْمٌ مُستقِلٌّ عن سنة الوضـوء، يسـتحب للمستيقظ غسل اليدين عند القيام من النوم مطلقًا ثلاثًا قبل إدخالهما الإناء؛ سـواء تـيقن طهارتهما أم لا، سواء أراد الوضوء أم لا، ويجزئ عنه غسلهما في بدايـة الوضـوء عنـد التَّداخُلِ، و تشترط له النية.

وإنما كان حكمه الاستحباب دون الوجوب لأمرين:

الأمر الأول: إنَّ نظيره الذي عُلِّلَ بملابسة الشيطان –وهو الاستنثار ثلاثًا عند القيام من النوم– مُستحبٌّ غير وَاجِبٍ بالاتفاق(٢).

الأمر الثاني: إنَّ الشكَ لا يقتضي وُجوبًا فيما كان أصله الطهارة(٣).

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى (٢١/٤٥)، تهذيب السنن، ابن القيم (١/٨٤).

(٢) ينظر: شرح العمدة (١/١٤٩).

(٣) إحكام الأحكام، ابن دقيق العيد (١/٥٨).

المطلب السادس: غسل الإناء من ولوغ الكلب

لقد ثبت عن النَّبيِّ ﷺ الأمر بغسل الإناء من ولوغ الكلب في قوله: «طهور إناء أحدكم إذا ولغ فيه الكلب أن يغسله سبع مرات أولاهن بالتراب»[1]، وفي رواية لمسلم: «فليُرِقْه»[2].

حكم النص: دَلَّ ظاهرُ الحديث على وجوب غَسْلِ الإناء سَبْعًا، من ولوغ الكلب، أُولاهنَّ بالترابِ، وعلى وجوب إراقة الإناء.

حكم النص بين التَّعْلِيلِ والتَّعَبُّدِ:

اختلف العلماء في ثلاث مسائل من مسائل هذا الحكم بين التَّعْلِيلِ والتَّعَبُّدِ:

المسألة الأولى: أصل غسل الإناء:

اختلف العلماء في أصل غسل الإناء بين التَّعْلِيل والتَّعبُّدِ على قولين:

القول الأول: إن أصل الغسل تَعَبُّديٌّ لا يعقل له معنى.

وهذا قول المالكية[3]، وابن المنذر[4].

قال الدَّسوقي: "كون الغسل تَعَبُّدًا، هو المشهور"[5].

دليل التَّعَبُّديَّةِ:

وتقرير التَّعَبُّديَّةِ من أربعة أَوْجُهٍ[6]:

الوجه الأول: إنَّ الْكَلْبَ طَاهِرٌ؛ لأنَّ عِلَّةَ الطهارةِ الحياةُ، والكلب حَيٌّ؛ فيكون طَاهِراً،

(١) أخرجه البخاري في جامعه، كتاب الوضوء، باب إذا شرب الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعاً؛ ومسلم، كتاب الطهارة، باب حكم ولوغ الكلب (٢٣٤/١)، واللفظ له.

(٢) أخرجه مسلم، كتاب الطهارة، باب حكم ولوغ الكلب (٢٣٤/١).

(٣) ينظر: التوضيح، سيدي خليل (٧٠/١)، بلغة السالك (١٥٣/١).

(٤) ينظر: الأوسط (٣٠٧/١).

(٥) حاشية الدسوقي (٨٣/١).

(٦) ينظر: الإشراف على نكت الخلاف، القاضي عبد الوهاب (١٧٧/١)، أحكام القرآن، ابن العربي (٤٤٣/٣)، تهذيب المسالك (٣٦٨/١).

وينبني على ذلك ألا يكون الغسل من ولوغه عن نجاسةٍ، فتعيَّن أن يكون لِلتَّعبُّدِ[(١)].

الوجه الثاني: إن الله أباح أَكْلَ صَـيْدِ الكلب، ولم يشترط غَسْلَ ما أصابه؛ مع أنـه يُمْسِكُهُ بفمه، ويسيل عليه لعابُه، فدل على طهارة عينه وريقه.

ونوقش هذا: بأن الله تعالى أمر بأكله، والنَّبيَّ ﷺ أَمَرَ بغسله، فيعمل بأمرهما جميعًـا، وإن سُلِّمَ عدمُ وجوب غَسْل موضع إصابة فم الكلب من الصيد؛ فلأنَّهُ يُشَقُّ غَسْلُه فَعُفِيَ عنه لأجل ذلك[(٢)].

الوجه الثالث: إن العدد دخل في هذا الغسل، ودخول العدد في التطهير دليلُ التَّعَبُّدِ؛ إذ لو كان للنجاسة لاكتفي بما يُزِيلُ النجاسة ويُحَصِّلُ النقاء والطهارة؛ دون تحديد الغسل بعدد السبع.

ونوقش هذا: بأن تعبدية العدد لا توجب تعبدية الغسل؛ فالغسل للنجاسـة، والعـدد للتعبُّدِ، أو يقال: إنَّ زيادة العدد؛ لتغليظ نجاسة الكلب[(٣)].

الوجه الرابع: إنه أمر بغسل الإناء بالتراب، وكل غسل دخله التراب فهـو للتعبُّـدِ، كالتيمم عن الوضوء والغسل[(٤)].

ونوقش هذا: بأن تعبدية التتريب لا يوجب تعبدية أصل الغسل؛ أو يقال: إن التتريب؛ لأجل تغليظ نجاسة الكلب[(٥)].

القول الثاني: إنه مُعَلَّلٌ، واختلفوا في تعيين العلة على ثلاثة آراء:

الرأي الأول: إنه مُعَلَّلٌ بالنجاسة.

وهذا مذهب الحنفية[(٦)]، والشافعية[(٧)]، والحنابلة[(٨)]، وبعض المالكية[(٩)].

---

(١) ينظر: شرح الإلمام (٣٧٠/١).

(٢) ينظر: المغني (٦٦/١)، المبدع (٢٠٥/١).

(٣) ينظر: شرح الإلمام (٣٨٩/١)، إحكام الأحكام (٦٧/١)، التوضيح، سيدي خليل (٧٠/١).

(٤) ينظر: الإشراف، القاضي عبد الوهاب (١٧٧/١)، أحكام القرآن، ابن العربي (٤٤٣/٣).

(٥) ينظر: شرح الإلمام (٣٨٩/١)، ويزاد على ذلك: أن استدلال المالكية بالتتريب لا يستقيم، لأنهم لا يقول به؛ ولا يمكن أن يكون منشأ القول في المذهب أصلاً لا يقول به صاحب المذهب.

(٦) ينظر: بدائع الصنائع (٦٤/١)، البحر الرائق (١٣٤/١).

(٧) ينظر: الأم (١٧/١)، تحفة المحتاج (٣١٢/١)، نهاية المحتاج (٢٥٢/١)، المجموع (٥٨٠/٢).

(٨) ينظر: المغني (٧٣/١)، شرح منتهى الإرادات (٢٠٤/١).

(٩) ينظر: التوضيح، سيدي خليل (٧٠/١).

دليل هذا التَّعْلِيل:

وتقرير التَّعْلِيل بالنجاسة من ثلاثة أوجُهٍ:

الوجه الأول: إن الشرع أمر بإراقة الإناء، ولو كان طاهرًا، لم تجز إراقته(١).

ونوقش هذا: بأنه لا يلزم من الأمر بالإراقة أن يكون عن نجاسةٍ؛ بل هو للتعبُّدِ، ويحتمل أنه وَرَدَ عُقوبةً لأرباب الكلاب، لا للنجاسة؛ إذ تجوز العقوبة بإتلاف المال على المخالفة الشرعية، كما تجوز بغيره مثل تنقيص الأجر بإقتناء الكلب(٢).

الوجه الثاني: إن الشرع أمر بغسله، والأمر بالغسل ظَاهرٌ في التنجيس(٣).

ونوقش هذا: بأن الشرع قد أمر بالغسل في مواضع كثيرة من غير نجاسة، كأمره بغسل الميت، وغسل الطيب عن ثوب المحرم، فلا يلزم من الأمر بالغسل أن يكون للنجاسة(٤).

الوجه الثالث: إن لفظة (الطهور) تستعمل إما عن الحدث، وإما عن الخبث، ولا حدث على الإناء بالضررورة؛ فتعيَّن الخبث(٥).

ونوقش هذا: بأن لفظ (الطهور) قد أطلق في لسان الشرع على التيمم(٦)، والزكاة(٧) والسواك(٨)، وبالتالي فلا يلزم من إطلاق لفظ الطهور أن يكون للنجاسة، بل هو هنا لِلتَّعبُّدِ(٩).

الرَّأي الثاني: إنه مُعَلَّلٌ بالاستقذار.

وهذا رأي بعض المالكية(١٠).

---

(١) ينظر: المغني (١/٦٥)، المجموع (٢/٥٨١).

(٢) ينظر: تهذيب المسالك (١/٣٧١).

(٣) ينظر: إحكام الأحكام (١/٦٦)، شرح العمدة (١/٣٦).

(٤) ينظر: تهذيب المسالك (١/٣٧١-٣٧٢).

(٥) ينظر: معالم السنن (١/ ٨٩)، إحكام الأحكام (١/٦٦)، كشف اللثام (١/٩٤).

(٦) قال الباري بعد ذكر طهارات الحدث الثلاث: ﴿وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ﴾ [المائدة: ٦].

(٧) قال الله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾ [التوبة: ١٠٣].

(٨) وذلك في قول النَّبي ﷺ: "السواك مطهرة للفم"، رواه النسائي في سننه، كتاب الطهارة، باب الترغيب في السواك (١/١٠)، وعلقه البخاري بصيغة الجزم في جامعه، كتاب، باب السواك الرطب واليابس (٢/٦٨٢)، وحكم عليه الألباني بالصحة. ينظر الإرواء (١/١٠٥).

(٩) ينظر: تهذيب المسالك (١/٣٧١).

(١٠) ينظر: التوضيح، سيدي خليل (١/٧٠).

دليل هذا التَّعْلِيل:

ووجه هذا التَّعْلِيلِ: أنَّ الكلب يستعمل النجاسة؛ فأمر بغسل الإناء من ولوغه لـــذلك؛ وليس لنجاسة عينه؛ إذ هو طاهرٌ بعلة الحياة[١].

ونوقش هذا الوجه: بأنه لو كان لأجل مجرد استعمال الكلب للنجاسة؛ لساواه غـــيرُه من الحيوانات التي تستعمل للنجاسات والمستقذرات في الغسل وصفته، للاشتراك في العلة؛ ثم إن مجرد القذارة لا تقتضي التسبيع، ولا التتريب.

الرأي الثالث: إنه مُعَلَّلٌ بالخوف من الإصابة بداء الكَلَب.

وهذا رأي ابن رشد الجد[٢].

قال: "الذي أَقُولُ به في معنى أمر النَّبيِّ ﷺ بغسل الإناء سَبْعًا من ولوغ الكلب فيـــه، والله أعلمُ وأحكم: إِنَّهُ أمر نَدْبٍ وإِرْشادٍ مخافةَ أن يكون الكَلْبُ كَلِبًا يَدْخُل على آكل سُؤْرِه أو مُسْتعملِ الإناء قبل غسله منه- ضررٌ في جسمه"[٣].

دليل هذا التَّعْلِيل:

ووجه التَّعْلِيل:أن تقييدَ الغَسْلِ بالسبع يُومِئُ إلى هذه العلة؛ إذ المعهودُ مـــن الشـــارع الحكيم اعتبار هذا العدد في مسائل الطب والمداواة؛ فيكون هذه المسألة صِنوًا لها، ولا سِيَّمَا وقد احتمل الأمرُ الإصابةَ بداء الكَلَب.

قال ابن رشد الجد: "إنَّ السَّبْعَ من العدد مُسْتحبٌّ فيما كان طريقه التداوي، لا سيَّما فيما يُتَّقَي منه السُّمُّ، فقد قال ﷺ في مرضه: «هريقوا علي من سبع قرب لم تحلل أوكيتهن لعلي أعهد إلى الناس»[٤].

---

(١) شرح الإلمام (٣٨٧/١).

(٢) ينظر: المقدمات الممهدات (٩٠/١)، وقال حفيده: "وهذا الذي قاله -رحمه الله-: هو وجه حسن على طريقـــة المالكية؛ فإنَّه إذا قلنا: إن ذلك الماء غير نجس؛ فالأولى أن يعطى علة في غسله من أن يقول: إنه غير معلل، وهذا طاهر بنفسه". بداية المجتهد (٥٤/١)، ينظر: شرح الإلمام (٣٨٧/١-٣٨٨).

(٣) المقدمات الممهدات (٩٠/١).

(٤) أخرجه البخاري في جامعه، كتاب الوضوء، باب الغسل والوضوء في المخضب والقدح والخشـــب والحجـــارة (٣٨/١).

وقال ﷺ: «من تصبح بسبع تمرات عجوة؛ لم يضره ذلك اليوم سُمٌّ ولا سِحْرٌ[١]»"[٢].

وقد نوقش هذا الدليل من وجهين:

الوجه الأول: إن هذه العلة مجرد إبداء مناسبة، وهي مزاحمة بغيرها من العلل المذكورة؛ فتبطلُ، ودخول عدد السبع قرينة ضعيفة[٣].

والجواب عنه: أنَّ ورود هذا العدد مع جُمْلةٍ من مسائل الطب -في كلام الشارع الحكيم- يثير ظنَّ اعتباره، وأن له تأثيرًا في تلك الأحكام؛ فيكون وروده في هذه المسألة قرينة قوية على أن الحكم الوارد به مشروعٌ لأجل الوقاية والطب.

الوجه الثاني: إن الكَلْب المصابَ بداء الكَلَب لا يقرب الماء؛ وبالتالي لا يَصِحُّ تعليلُ حكم النَّصِّ بما لا يمكن حصول مقتضاه في مَحَلِّ الحكم.

وأجاب حفيدُه عن هذه المناقشة بجوابين:

الجواب الأول: إنَّ الكَلْب الكَلِبَ لا يقربُ من الماء عند استحكام الداء، أما في مبدأ الإصابة بالداء فإنه يقرب الماء؛ بل قد يَكُونُ لسؤره خاصية ضارة قبل تمكن الداء؛ فيكون من باب ما ورد في الذُّباب إذا وقع في الطعام أن يغمس فيه.

الجواب الثاني: إنه ليس في الحديث ذكر الماء، وإنما فيه ذكر الإناء، وقد يكون فيه الماء وقد يكون فارغًا؛ فيحتمل ولوغه فيه حالة فراغه؛ ولاينكر إدخال الكلب لسانه في الإناء الفارغ.

لكن هذا الجواب ضعيفٌ؛ لأن النَّبيَّ ﷺ بإراقة الماء؛ فذلك دلالة ذكر الماء، ثم الذي ترجَّحَ عند اللغويين: أن الولوغ لا يطلق إلا إذا كان في الإناء مائع[٤].

---

(١) أخرجه البخاري في جامعه، كتاب الأطعمة، باب الدواء بالعجوة للسحر (٢١٧٧/٥)، واللفظ له؛ ومسلم في صحيحه، باب فضل تمر المدينة، كتاب الأشربة (١٦١٨/٣).

(٢) المقدمات الممهدات (٩١/١)، ينظر: بداية المجتهد (٣٥/١-٣٦)، الذخيرة (١٧٤/١-١٧٥).

(٣) ينظر: شرح الإلمام (٣٩٠/١)

(٤) قال النووي: "ولغ الكلب، يلغ -بفتح اللام- فيهما، وحكى ابن الأعرابي: كسرها في الماضي، ومصدرها: ولْغ وولوغ، وأولغه صاحبه: وهو أن يدخل لسانه في المائع فيحركه.

ولا يقال: ولغ لشيء من جوارحه غير اللسان، والولوغ للكلب وسائر السباع، ولا يكون لشيء من الطير إلا الذباب، ويقال: لحس الإناء، وقنعه، ولجنه، ولجده -بالجيم فيهما- كُلُّه بمعنى، وهو إذا كان فارغًا، فإن كان فيه

←

القول الراجح:

القول الأقربُ في هذه المسألة: أنها تعبدية؛ لعجز العقول عن إبداء المناسبة التفصيلية في صفة تطهير نجاسة الكلب؛ لأنه لو كان للنجاسة لكفى فيه الغسل إلى حَدِّ الإنقاء والنظافة كغيره من النجاسات، أو غسله ثلاث مراتٍ؛ لأن الغالب أن تثليث الغسل لا يغادر نجاسة إلا أزالها.

ولا يستقيم أن يقال: إن الأصل مُعَلَّلٌ بالنجاسة، والعدد والتتريب تَعَبُّدٌ؛ لأن اليقين أن الشارع الحكيم لم يخصَّ ولوغ الكلب بهذه الصفة من التطهير إلا لمعنى مُؤَثِّرٍ، ومدَّعِي النجاسة لم يُبْدِ معنى يقتضي هذا التطهيرَ المنقطع النظير في مسائل الطهارة؛ وليس لِلتَّعَبُّدِ معنى إلا العجز عن إبداء المناسبة الخاصة للحكم، الفارقة بينه وبين نظائره(١).

والمطلوب من الْمُعَلِّلِ بالنجاسة: إبداء المعنى الخاصِّ الذي انفردت به نجاسة الكلب عن بقية النجاسات؛ حتى كان تطهير الإناء من ولوغه بهذه الكيفية، ودُونَهُ خَرْطُ القَتَادِ.

ولذلك قال النووي: "وذكر أصحابنا أَقْيِسَةً كثيرةً ومناسباتٍ- لا قوة فيها ولا حاجة إليها مع ما ذكرناه من السنن الصحيحة المتظاهرة"(٢).

ويؤيِّد هذا الترجيحَ وُرُودُ جُمْلَةٍ من الأحكام الشرعية في الكلب لم يرد في غيره من الحيوانات مجتمعةً، منها ما يلي:

أولا: أمر الشارع الحكيم بقتله المنسوخ(٣).

شيء، قيل: ولغ، والشرب أعم من الولوغ فكل ولوغ شرب ولا يلزم العكس". تحرير ألفاظ التنبيه (ص:٤٧)، ينظر: العين، الفراهيدي (ص:١٠٦٧)، لسان العرب (٤٦٠/٨)، تاج العروس (٥٩٥/٢٢).

(١) وإن كان لا بُدَّ من التعليل؛ فرأي ابن رشد الجد أقرب عندي من التعاليل الأخرى، إن تأيَّد بدراسات طبية معاصرة موثقة.

(٢) المجموع (٥٨١/٢).

(٣) وذلك فيما رواه جابر بن عبدالله -رضي الله عنه- يقول: "أمرنا رسول الله صلى الله عليه و سلم بقتل الكلاب حتى أن المرأة تقدم من البادية بكلبها فنقتله ثم نهى النَّبي صلى الله عليه و سلم عن قتلها وقال (عليكم بالأسود البهيم ذي النقطتين فإنه شيطان". أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب المساقاة، باب الأمر بقتل الكلاب.. (١٢٠٠/٣).

ثانيًا: النهي عن ثمنه(١).

ثالثًا: عدم دخول الملائكة بيتًا فيه كلب(٢).

رابعًا: اقتناء الكلب ينقص من أجر صاحبه كل يوم قيراطان إلا ما أذن فيه الشرع(٣).

خامسًا: مرور الكلب بين يدي المصلي يقطع صلاته: بمعنى إبطالها أو تنقيص أجرها(٤).

وينبني على هذا الاختيار ما يلي:

أوَّلا: إن الخنـــزير لا يلحق بالكلب؛ لأن الحكم تعبُّديٌّ وفَاقًا للمالكيـــة(٥)، وخلافًـــا للشافعية(٦) والحنابلة(٧).

ثانيًّا: أنَّ الغسلَ واجبٌ؛ لأنَّ الأمر المطلق يقتضي الوجوب؛ والتَّعَـــبُّدية تقتضي المحافظة على دلالاتها الأصلية للألفاظ، لا تغييرها.

---

(١) وذلك فيما رواه أبومسعود الأنصاري -رضي الله عنه-: "أن رسول الله ﷺ نهى عن ثمن الكلب، ومهر البغي، وحلوان الكاهن".
أخرجه البخاري في جامعه، كتاب البيوع، باب ثمن الكلب (٧٧٩/٢)، ومسلم في صحيحه، كتاب المســـاقاة، باب تحريم ثمن الكلب وحلوان الكاهن.. (١١٩٨/١).

(٢) وذلك فيما رواه أبو طلحة -رضي الله عنه- يقول: "سمعت رسول الله ﷺ يقول: (لا تدخل الملائكة بيتًا، فيه كلب، ولا صورة تماثيل".
أخرجه البخاري في جامعه، كتاب بدء الخلق، باب إذا قال أحدكم: آمين.. (١١٧٩/٣)، ومسلم في صحيحه، كتاب اللباس والزينة، باب تحريم تصوير صورة الحيوان (٢٢٢٢/٥).

(٣) وذلك فيما رواه أبو هريرة -رضي الله عنه- عن رسول الله ﷺ، قال: "من اقتنى كلبا ليس بكلب صـــيد ولا ماشية ولا أرض فإنه ينقص من أجره قيراطان".
أخرجه البخاري في جامعه، كتاب الذبائح، باب من اقتنى كلبًا ليس بكلب صيدٍ أو ماشية (٢٠٨٨/٥)، ومسلم في صحيحه، كتاب المساقاة، باب الأمر بقتل الكلاب (١٢٠٣/٣)، واللفظ له.

(٤) وذلك فيما رواه أبو ذر -رضي الله عنه-، قال: قال رسول الله ﷺ: "إذا قام أحدكم يصلي فإنه يستره إذا كان بين يديه مثل آخرة الرحل فإذا لم يكن بين يديه مثل آخرة الرحل فإنه يقطع صلاته الحمار والمـــرأة والكلـــب الأسود قلت يا أبا ذر ما بال الكلب الأسود من الكلب الأحمر من الكلب الأصفر؟ قال يا ابن أخـــي ســـألت رسول الله صلى الله عليه و سلم كما سألتني فقال الكلب الأسود شيطان".
أخرجه البخاري في جامعه، كتاب الصلاة، باب الصلاة إلى السرير (١٩٠/١)، ومسلم في سننه، كتاب الصلاة، باب قدر ما يستر المصلى (٣٦٥/١).

(٥) ينظر: التوضيح (٧٢/١).

(٦) ينظر: تحفة المحتاج (٣١٤/١).

(٧) ينظر: المغني (٧٨/١).

والقول بالوجوب هو مذهب الحنفية[١]، والشافعية[٢]، والحنابلة[٣]، خلافًا للمالكية[٤].

ثالثًا: أن غير اللعاب من الكلب من السوائل الخارجة منه في حُكْمِهِ؛ لأنها في معنى لُعَابه؛ والإلحاقُ بنفي الفارق يجري في التَّعَبُّدِيَّاتِ؛ لعدم تَوَقُّفِهِ على المعنى الجامع، وقد تقدم تفصيل ذلك في مطلب (الآثار المترتبة على التَّعَبُّدِ)[٥]، وهذا هو مذهب الحنفية[٦]، والشافعية[٧]، والحنابلة[٨]؛ خلافًا للمالكية[٩].

رابعًا: وجوبُ إراقة الإناء؛ لأن الأمر المطلق للوجوب؛ وتعبُّدية النص يُؤكِّدُ دلالته الأصلية، ولا يغيرها.

والقول بالوجوب هو مذهب الحنفية[١٠]، والشافعية[١١]، والحنابلة[١٢]، خلافًا للمالكية في جعله مستحبًا على المشهور[١٣].

خامسًا: يلحقُ بالماء غيره من المائعات والأطعمة؛ لأن الإلحاق بنفي الفارق المؤثر يجري في التَّعَبُّديات، وهذا هو مذهب الحنفية[١٤]، والشافعية[١٥]، والحنابلة[١٦]، خلافًا للمالكية على المشهور[١٧].

---

(١) ينظر: بدائع الصنائع (٨٧/١).
(٢) ينظر: تحفة المحتاج (٣١٢/١).
(٣) ينظر: المغني (٧٣/١).
(٤) ينظر: حاشية الدسوقي (٨٣/١).
(٥) ينظر: الأثر الثالث: وجوب المحافظة على التعبدي صورة وموردًا (ص:٤١٥).
(٦) ينظر: بدائع الصنائع (٨٧/١).
(٧) نهاية المحتاج (٢٥٢/١).
(٨) ينظر: المغني (٧٨/١).
(٩) ينظر: التوضيح (٧٤/١).
(١٠) بدائع الصنائع (٨٧/١-٨٨).
(١١) ينظر: المجموع (٥٨١/٢).
(١٢) ينظر: المغني (٦٥/١).
(١٣) ينظر: مواهب الجليل (١٧٥/١).
(١٤) ينظر: البحر الرائق (١٣٦/١).
(١٥) ينظر: المجموع (٥٨٧/٢).
(١٦) ينظر: المغني (٦٤/١).
(١٧) حاشية الدسوقي (٨٣/١).

المسألة الثانية: تسبيع الغسل(١):

اختلف العلماء في تسبيع غسل الإناء من ولوغ الكلب بين التَّعْلِيل والتَّعبُّدِ على قولين:

القول الأول: إنه تَعَبُّديٌّ لا يعقل معناه.

وهذا مذهب المالكية(٢) والشافعية(٣).

قال الشافعي: "إنه تَعَبُّدٌ"(٤).

وقال ابن الحاجب: "والسَّبْعُ تَعبُّدٌ"(٥).

دليل التَّعَبُّدِيَّة:

ووجه التَّعَبُّدِ: أنَّ تخصيص هذا العدد المخصوص لا يظهر له معنى؛ لأن تطهير النجاسات والأقذار لا يقتضي عَدَدًا؛ ولذلك اكتفي بحصول الإنقاء والنظافة في غير نجاسة الكلب(٦).

القول الثاني: إنه مُعَلَّلٌ بتشديد المنع من اقتناء الكلب، أو بالعقوبة؛ لأنهم نُهُوا عن اقتنائه فلم ينتهوا(٧).

---

(١) يتعلق بهذه المسألة تنبيه: وهو: أن الحنفية لا يقولون بتسبيع الغسل؛ اعتمادًا على حَديثٍ ضَعيفٍ ورد بالتخيير بين التثليث والتخميس والتسبيع، فقالوا بأن القصد إزالة النجاسة، وأن العدد غير مقصودٍ، وإنما ورد للإشارة إلى اختلاف أنواع النجاسات، فبعضها لا تزول إلا بتثليث غسله، وبعضها إلا بتخميسه، وهكذا.

وبناء على ذلك فإنهم قد رجعوا بنجاسة الكلب إلى أصلهم في تطهير النجاسات، فجعلوا نجاسة الكلب كنجاسة غيره، يغسل ثلاثًا إن كان غير مرئية، كالبول، ويغسل إلى حدِّ النقاء والإزالة إن كان مرئية ،كالعذرة.

وأما دخول عدد الثلاثه في النجاسة غير المرئية؛ فقد عللوه بأن النجاسة لا تزول غالبًا بغسلة واحدة، لكن إذا غسلت ثلاث مرات، فإنها تزول؛ ولقد بين الكاساني ذلك بقوله: "ورد النص بالتقدير بالثلاث بناءً على غالب العادات، فإن الغالب أنها تزول بالثلاث؛ ولأن الثلاث هو الحد الفاصل لإبلاء العذر؛ كما في قصة العبد الصالح مع موسى حيث قال له موسى في المرة الثالثة: ﴿قَدْ بَلَغْتَ مِن لَّدُنِّي عُذْرًا﴾[الكهف: ٧٦]". ينظر: بدائع الصنائع (١/٨٨)، البحر الرائق (١/١٣٤-١٣٥).

(٢) جامع الأمهات مع شرحه التوضيح (١/٧٠)، مواهب الجليل (١/١٧٧).

(٣) ينظر: الأم (١/٢٠)، نهاية المطلب (١/٢٤٢).

(٤) الأم (١/٢٠).

(٥) جامع الأمهات مع شرحه التوضيح (١/٧٠).

(٦) الأم (١/٢٠)، شرح الإلمام (١/٣٨٧).

(٧) قال خليل: "والفرق بين تشديد المنع وكونهم نهوا فلم ينتهوا أن الأول تشديد ابتداء والثاني تشديد بعد تسهيل". التوضيح (١/٧٠).

هذا رأي بعض المالكية(١).

ذكر العلامة الحطَّابُ: أن هذا القول مبني على رأي من قال بأن الغسل لقذارة الكلب، أو لنجاسته، فقال: "وقيل: لقذارته، وقيل: لنجاسته، وعليهما فكونه سَبْعًا، قيل: تَعبُّدًا، وقيل: لتشديد المنع، وقيل: لأن بعض الصحابة نهوا فلم ينتهوا قبله"(٢).

ونوقش هذا من وجهين:

الوجه الأول: إن القول بأن بعض الصحابة نهوا فلم ينتهوا- قَوْلٌ لا يليق بمكانتهم، وما عُرفوا به من الديانة والمبادرة إلى الامتثال، والخضوع لأمر الله وأمر رسولهﷺ.

وأجيب بجواب ضعيف، وهو: أن المراد به بعض الأعراب الذين لم يتمكن الإسلام من قلوبهم.

الوجه الثاني: إنه إخبارٌ عن وقوع حدَثٍ في الزمن الماضي، وطريق إثبات ذلك النقلُ، لا النظر، قال ابن دقيق العيد: "فمن عَلَّلَ أنهم نُهُوا فلم ينتهوا، فغلِّظ عليهم بذلك، فلا بُدَّ له من إثبات هذا، وأن النهي تقدَّم، ولم يقع الانتهاء، وأمر بالغسل ليفيد التغليظ، وهذا بعيدُ الثبوت، ولا يكتفى في إثبات الأمور التي يدَّعى وقوعها في الماضي المناسبة؛ لأن طريق ذلك إنما هو النقل"(٣).

القول الراجح:

الذي يَظْهَرُ رجحانُه: أَنَّ تسبيعَ الغسلِ من ولوغ الكلب تَعَبُّديٌّ؛ لأنَّ تعليل المقادير الشرعية صَعْبُ المنال، ولا يظهر المناسبة في تخصيص هذا العدد دون غيره.

وينبني على هذا الترجيح: تخصيص التسبيع بتطهير الإناء من ولوغ الكلب دون غيره من الحيوانات؛ وهذا مذهب المالكية إلا أنهم يرونه مُسْتحبًّا(٤)، والصحيح أنه واجبٌ.

أما الشافعية فلما ألحقوا الخنزير بالكلب في وجوب الغسل بجامع النجاسة؛ فقد

---

(١) ينظر: التوضيح (١/٧٠)، مواهب الجليل (١/١٧٧)، وهذا الرأي هو اختيار الأبياري (٤/٣٧٩)، ولقد ذكر الكاساني هذا التعليل في التسبيع ثم ادعى نسخه، فقال إن التسبيع كان "في ابتداء الإسلام؛ لقلع عادة الناس في الإلف بالكلاب، كما أمر بكسر الدنان، ونهى عن الشرب في ظروف الخمر حين حرمت الخمر، فلما تركوا العادة أزال ذلك كما في الخمر". بدائع الصنائع (١/٨٧).

(٢) مواهب الجليل (١/١٧٧)، ينظر: التوضيح (١/٧٠).

(٣) شرح الإلمام (١/٣٨٩).

(٤) ينظر: مواهب الجليل (١/١٧٥).

تعدَّى التسبيعُ التَّعَبُّدِيُّ إلى الخنـــزير تبَعًا لتعدِّي الغسل؛ فَــ"القياس في التنجيس الْمُرَتَّـــبِ عليه التسبيعُ لا في التسبيع"(١).

وأما الحنابلة فلم أجد لهم تصريحًا بتعبدية تسبيع غسل الإناء من ولوغ الكلب، بل قــد جعلوا هذا العدد محل قياسٍ، فذهبوا -في رواية- إلى أن جميع النجاسات تَغْسلُ سبعًا قياسًـــا على نجاسة الولوغ، فاحتمل الأمر أنهم يرون أن التسبيع ورد تَعَبُّدًا، أو أنـــه ورد زيـــادةً في طلب التطهير والتنظيف؛ لكنهم عَدَّوْه إلى الخنـــزير في كلا الاحتمـــالين؛ مُعَلِّلِـــين بـــأن الخنـــزير إن لم يَكُنْ شَـــرًّا من الكلب فلن يكون خَيْرًا منه(٢).

المسألة الثالثة: التتريب:

اختلف الحنابلة والشافعية القائلون بوجوب التتريب بين تَعَبُّدِيَّتِهِ وتَعْلِيلِهِ علـــى ثلاثـــة أقوال:

القول الأول: إن التتريبَ تَعَبُّديٌّ.

وهذا رأي عند الشافعية(٣)، والحنابلة(٤)، وهو اختيارُ الجويني(٥).

قال الغزالي: "وأما التعفير فاختلفوا في معناه:

- منهم من قال: هو تَعَبُّدٌ محضٌ لا يُعَلَّلُ.
- ومنهم من قال: هو مُعَلَّلٌ بالاستطهار بغير الماء ليكون فيه مزيد كُلْفَةٍ وتغليظ.
- ومنهم من قال: هو مُعَلَّلٌ بالجمع بين نوعي الطهور"(٦).

وقال الجويني: "لا يخفى على ذي بصيرة أن المعنى لا يتطرق إلى العدد، والحدِّ بهـــا، ولا إيجاب استعمال التراب"(٧).

---

(١) البجيرمي على الخطيب (٤٩٥/١).

(٢) ينظر: المغني (٧٥/١)، المبدع (٢٠٦/١)، كشاف القناع (١٨٣/١)، شرح منتهى الإرادات (٢٠٣/١).

(٣) ينظر: الوسيط (٢٠٦/١)، شرح الإلمام (٤٢٨/١-٤٢٩).

(٤) ينظر: المغني (٧٤/١)، المبدع (٢٠٥/١).

(٥) ينظر: نهاية المطلب (٢٤٢/١)، إحكام الأحكام (٧٠/١-٧١).

(٦) الوسيط (١/ ٢٠٧).

(٧) نهاية المطلب (٢٤٢/١).

ولقد أشار ابن مفلح إلى هذا القول، فقال: "الأمر بالتراب معونـــة للمـــاء في قطـــع النجاسة، أو لِلتَّعَبُّدِ"[(١)].

دليل التَّعَبُّدِيَّةِ:

ووجه التَّعَبُّدِ: أن إزالة النجاسة لا تقتضي تتريبًا؛ إذ المعلوم بداهةً أن النجاسات تـــزول بدون التراب، فلما أمر به تعيَّنَ أن يكون لِلتَّعَبُّدِ.

القول الثاني: إنه مُعَلَّلٌ بعلَّةٍ قاصرة: وهي الجمع بين نوعي الطهور (الماء والتراب).

وهذا هو الأظهر عند الشافعية[(٢)].

قال ابن حجر الهيتمي -إن المقصود من التتريب-:"الجمع بين نوعي الطهور"[(٣)].

دليل التَّعْلِيل:

ووجه هذا التَّعْلِيل: أن الشَّارع قد نص في الحديث على التراب، للتغليظ في التنفير من اقتناء الكلاب بالجمع بين نوعي الطهور، كالتيمم، فتعيَّنَ؛ لأنه لا يجوز أن يستنبط من النص معنى يُبْطِلُهُ[(٤)].

القول الثالث: إنه مُعَلَّلٌ بعلَّةٍ متعديَّةٍ: وهي الاستظهار بغير الماء لزيادة التنظيف.

وهذا هو المشهور عند الحنابلة[(٥)].

قال ابن مفلح: "الأمر بالتراب معونة للماء في قطع النجاسة"[(٦)].

دليل هذا التَّعْلِيل:

ووجه هذا التَّعْلِيل: أن الشارع الحكيم نَصَّ على التراب للتنبيه على ما هو أبلغ منه في التنظيف؛ لأن القصد من الأمر بالتطهير تحصيل النظافة على أكمل وَجْـــهٍ[(٧)].

---

(١) المبدع (١/٢٠٥).
(٢) ينظر: تحفة المحتاج (١/ ٣١٤)، نهاية المحتاج (١/٢٥٣).
(٣) تحفة المحتاج (١/ ٣١٤).
(٤) ينظر: شرح الإلمام (١/٤٢٨-٤٢٩)، نهاية المحتاج (١/٢٥٣).
(٥) ينظر: شرح منتهى الإرادات (١/٢٠٥)، كشاف القناع (١/١٨٢).
(٦) المبدع (١/٢٠٥).
(٧) ينظر: المغني (١/٧٥)، المبدع (١/٢٠٥).

ونوقش هذا التَّعْلِيل من أربعة أوجهٍ[١]:

الوجه الأول: أن النص ورد بالتراب، واحتمل التنصيص عليه: أنه لمعنى مختصٍّ به؛ فلم يجز إلغاء مقتضى النص، واطراح ما عيَّنه.

الوجه الثاني: أن التَّعْلِيلَ بالاستظهار بغير الماء مزاحم بغيره، وهو التَّعْلِيلُ بالجمع بين المطهرين؛ فلا يصار إليه بمجرد الدعوى.

الوجه الثالث: أن مجرد إبداء المناسبة دون استنادٍ على دلالة نَصٍّ- ضعيفٌ؛ فلا يقوى على التصرف في المنصوص عليه.

الوجه الرابع: أنَّ هذا التَّعْلِيلَ معنى مستنبط، والمعنى المستنبط إذا عاد على المنصوص بالإبطال؛ فإنه مَرْدُودٌ.

وهذا الوجه الأخير ضَعيفٌ؛ لأنَّه تعميم لمقتضى النص، وليس إبطالاً له؛ إذ إلحاق غير التراب به لا يمنع أن يكون التطهير بالتراب.

القول الراجح:

الذي يظهر رجحانه في هذه المسألة: أنها تعبدية؛ إذ لم يظهر في تخصيص التراب معنى مؤثر سالم من الاعتراض والمناقشة، فكان الأولى الالتجاء إلى التَّعبد والتوقيف.

وينبني على هذا الترجيح: أن غير التراب لا يقوم مقامه، كالصعيد في التيمم، وهذا مذهب الشافعية[٢]، خِلاَفًا للحنابلة في مشهور المذهب[٣].

---

(١) ينظر: الإحكام، ابن دقيق العيد (١/٧٠-٧١).

(٢) ينظر: نهاية المحتاج (١/٢٥٣).

(٣) ينظر: شرح منتهى الإرادات (١/٢٠٥).

المطلب السابع: نقض الوضوء بأكل لحم الإبل

ثبت عن النَّبيِّ ﷺ أنه سئل عن الوضوء من لحوم الإبل، فأمر بالوضوء، كما جاء في حديث جابر بن سمرة -رضي الله عنه-، أن رجلا سأل رسول الله ﷺ: «أأتوضأ من لحوم الغنم؟ قال: إن شئت فتوضأ، وإن شئت فلا توضأ، قال أتوضأ من لحوم الإبل؟ قال: نعم فتوضأ من لحوم الإبل»[١].

حكم النص: أفاد ظاهرُ هذا الحديث وجوب الوضوء من أكل لحم الإبل، فكان نَاقِضًا من نواقض الوضوء.

وهذا مذهب الحنابلة، خِلافًا للحنفية[٢]، والمالكية[٣]، والشافعية[٤] القائلين: بعدم النقض من أكل لحم الإبل.

حكم النص بين التَّعْلِيلِ والتَّعَبُّدِ:

اختلف الحنابلة القائلون بنقض الوضوء من لحم الإبل بين التَّعْلِيل والتَّعَبُّدِ على قولين:

القول الأول: إنه تَعَبُّدِيٌّ لا يعقل معناه.

وهذا هو مشهور مذهب الحنابلة[٥].

قال المرداوي: "الصحيح من المذهب: أن الوضوء من لحم الإبل تعبُّديٌّ"[٦].

دليل التَّعَبُّدِيَّةِ: أن النص ورد بوجوب الوضوء منه، ولم يظهر منه معنى اختصاصه بالحكم دون غيره من اللحوم؛ فكان تَعَبُّدًا[٧].

القول الثاني: إنه مُعَلَّلٌ بالقوة الشيطانية التي في الإبل الْمُضِرَّة بالآكل المغتذي.

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الطهارة، باب الوضوء من لحوم الإبل (١/٢٧٥).

(٢) ينظر: بدائع الصنائع (١/٣٢).

(٣) ينظر: الذخيرة (١/٢٢٩).

(٤) ينظر: نهاية المحتاج (١/١٠٩).

(٥) ينظر: شرح منتهى الإرادات (١/١٤٥)، كشاف القناع (١/١٣٠).

(٦) الإنصاف (١/٢١٨).

(٧) ينظر: شرح العمدة (١/٣٤٠)، كشاف القناع (١/١٣٠).

وهذا قولٌ عند الحنابلة(١)، وهو اختيار ابن تيمية(٢)، وتبعه تلميذه ابن القيم(٣).

دليل التَّعْلِيل:

وتقرير هذا التَّعْلِيل من ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: إن الشارع ذكر هذه العلة في نظير هذا الحكم، وهو: الوضوء من الغضب؛ حيث عَلَّلَ ذلك بأن الغضب من الشيطان، وأن الشيطان خُلِقَ من النار، وإنما تطفأ النار بالماء(٤).

الوجه الثاني: إن الشارع فَرَّقَ بين معاطن الإبل؛ فنهى عن الصلاة فيها، وبين مرابض الغنم؛ فأباح الصلاة فيها، وعَلَّلَ ذلك بأن الإبل خُلِقَتْ من الشيطان(٥).

الوجه الثالث: إنه فَرَّقَ بين أصحاب الإبل وأصحاب الغنم، فوصف أصحاب الإبل بالفخر والخيلاء والقسوة وغلظ القلوب، ووصف أصحاب الغنم بالسكينة(٦).

ولقد بيَّن ابن تيمية وجه هذا الاعتبار تبيينًا بديعًا موجزًا، فقال: إن "الإبل فيها قوة شيطانية والغاذي شبيه بالمغتذى.

ولهذا حُرِّمَ كُلُّ ذي نَابٍ من السِّبَاعِ، وكُلُّ ذي مِخْلَبٍ من الطَّيْرِ؛ لأنها دواب عادية، بالاغتذاء بها تجعل في خلق الإنسان من العدوان ما يضره في دينه، فنهى الله عن ذلك؛ لأن المقصود أن يقوم الناس بالقسط.

والإبل إذا أكل منها تبقي فيه قوة شيطانية؛ فإذا توضأ العبد من لحوم الإبل كان في ذلك من إطفاء القوة الشيطانية ما يزيل المفسدة بخلاف من لم يتوضأ منها، فإن الفساد

---

(١) ينظر: الإنصاف (٢١٨/١-٢١٩).

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى (٥٢٢/٢٠).

(٣) ينظر: إعلام الموقعين (٢٧٤/٣).

(٤) أخرجه أحمد في مسنده (٢٢٦/٤)، أبو داود في سننه، باب ما يقال عند الغضب (٢٤٩/٤)، وحكم عليه الألباني بالضعف. ينظر: سلسلة الأحاديث الضعيفة (٥١/٢).

(٥) أخرجه أحمد في مسنده (٨٥/٤)، ابن ماجه في سننه، كتاب، باب الصلاة في أعطان الإبل (٢٥٣/١)، وحكم عليه الألباني بالصحة. ينظر: صحيح الجامع الصغير وزيادته (٣٠٣/١).

(٦) أخرجه البخاري في جامعه، كتاب بدء الخلق، باب خير مال المسلم غنم يتبع بها شعف الجبال (١٢٠٢/٣)، مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب تفاضل أهل الإيمان فيه ورجحان أهل اليمن فيه (٧٢/١).

حَاصِلٌ معه؛ ولهذا يقال: إن الأعراب بأكلهم لحوم الإبل مع عدم، الوضوء منها صار فيهم من الحقد ما صار"[١].

القول الراجح:

الذي يظهر رجحانه أن الحكم تَعَــبُّدِيٌّ، وما ذكره ابن تيمية -رحمه الله- من تــأثير شيطانية الإبل في مغتذيه وآكله، يعتبر من قبيل إبداء المناسبة وبيان الحِكَم والأسرار؛ فيعتــبر في مورده؛ لكن لا للتأثير في حكم النص ولا في التعدية؛ لكونها من الْعِلَلِ الغيبية التي لا يمكن التحقق من وجودها في غير موردها، وعلى ذلك فإن الحكم لا يتعدى مــورده ولا يقــاس عليه[٢].

وينبني على تعبدية هذا الحكم ما يلي[٣]:

أولا: أن الحكم خَاصٌّ بالإبل فلا يقاس عليه غيره من اللحــوم الخبيثــة إذا أُكلــت للضرورة، وهذا هو المشهور في مذهب الحنابلة؛ لأن الحكم تَعَبُّدِيٌّ.

ثانيًا: لكن أرى أنه يُلْحَقُ باللحم لبن الإبل، وأجزاؤه الأخرى التي لا تســمى لحمًــا، مثل: كبده، وطحاله، وسنامه، ودهنه، ومرقه، وكرشه، ومصرانه؛ لأن الإلحاق بنفي الفارق المؤثر جار في التَّعَبُّدِيَّاتِ.

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٠/٥٢٣-٥٢٤).

(٢) ينظر: قواعد المقري، قاعدة:٢٣٧ (٢/٤٨٠)، الموافقات (٢/٥٣٢-٤٣٣).

(٣) ينظر: شرح منتهى الإرادات (١/١٤٥)، كشاف القناع (١/١٣٠).

المطلب الثامن: نقض الوضوء بالخارج النجس من السبيلين

لقد ثبت عن النَّبيِّ ﷺ الأمر بالوضوء من البول والغائط، منها ما رواه صفوان بن عسال-رضي الله عنه-، قال: «كان رسول الله ﷺ يأمرنا أن لا ننزع خفافَنا ثلاثةَ أيامٍ، إلا من جنابةٍ، لكن من غَائطٍ، وبَولٍ، ونَوْمٍ»[١].

حكم النص: أفاد الحديث وجوب الوضوء من خروج البول والغائط، وأنهما من نواقض الوضوء.

حكم النص بين التَّعْلِيلِ والتَّعَبُّدِ:

اختلف العلماء في نقض الوضوء بالغائط والبول بين التَّعْلِيلِ والتَّعبُّدِ على قولين:

القول الأول: إنَّ نقض الوضوء بالغائط والبول تَعَبُّديٌّ.

وهذا مذهب المالكية[٢]، والشافعية[٣].

قال الشافعي: "إنَّ الوضوء ليس على نجاسة ما يخرج...إنما الوضوء والغسل تَعَبُّدٌ"[٤].

وقال القرافي: "القياسُ على الأحداث بجامع النجاسة ممنوعٌ، فإنه تَعَبُّدٌ؛ لإيجاب الغسل من هذه الأسباب لغير المتنجس، والقياس في التَّعبُّدِ مُتَعَذِّرٌ؛ لعدم العلة الجامعة"[٥].

دليل التَّعَبُّديَّة:

وتقرير التَّعَبُّديَّةِ من ستة أوجه[٦]:

الوجه الأول: إنه يُتركُ مَوْضعُ الحدث الموجِب للطهارة ويغسل غيره، كما في الوضوء

---

(١) أخرجه الترمذي في جامعه، كتاب الطهارة، باب المسح على الخفين للمسافر والمقيم (١٥٩/١)، النسائي في سننه، كتاب الطهارة، باب الوضوء من الغائط والبول (٩٨/١)، ابن ماجه في سننه، كتاب الطهارة وسننها، باب الوضوء من النوم (١٦١/١) واللفظ له؛ والحديث صحيح. قال الترمذي: "حديث حسن صحيح"؛ وصححه ابن الملقن، وحسنه الألباني. ينظر: البدر المنير (٩/٣)، الإرواء (١٤٠/١).

(٢) ينظر: الذخيرة (٢٣٠/١)، التحقيق والبيان (٥٦١/٣-٥٦٢).

(٣) ينظر: الأم (٨٣/١)، الأوسط، ابن المنذر (١٧٥/١)، البرهان، الجويني (٦١٥/٢).

(٤) الأم (٨٣/١).

(٥) الذخيرة (٢٣٠/١).

(٦) ينظر هذه الوجوه في: الأم (٨٣/١، ١٧٨، ٢٢٥)، الأوسط، ابن المنذر (١٧٥/١، ١٩٢)، البرهان (٦١٥/٢)، التحقيق والبيان (٥٦١/٣)، قواعد الأحكام، العز ابن عبد السلام (٢٠٦/١)، (٨٤/٢).

من خروج الريح؛ وهذا غير معقول المعنى؛ إذ المعنى المعقول في الطهارات غسل موضع النجاسة، وترك غيره.

الوجه الثاني: إن هذه الطهارة تجب على أنظف الناس بَدَنًا، وعلى من أحدث مباشرةً إِثْرَ تَطَهُّرِه، ولا يجب على من كان مُغَبَّرَ البدن، مُتَّسِخَ الأعضاء إذا لم يُحْدِثُ، فهذا دليلٌ على أنها قضية عبادة، لا طلب مجرد نظافة.

الوجه الثالث: إن هذه الطهارة يُوجِبُها الشيءُ ونَقيضُه، والمعقول أن الشَّيْءَ ونَقِيضَه لا يُوجِبَان شيئًا واحدًا باعتبار وَاحِدٍ.

ومثاله: المني ودم الحيض: فإنهما يوجبان الاغتسال، والمني طَاهِرٌ على الصحيح من أقوال العلماء، ودم الحيض نجس.

الوجه الرابع: إن خروج المني الطاهر يوجب غسل جميع البدن، والبول النجس يوجب غسل بعض البدن، وهو أعضاء الوضوء المعروفة، ولو كان الغسل للنجاسة؛ لما وجب لخروج طَاهِرٍ، ولكان تعميم البدن بالغسل بخروج النجس أولى.

الوجه الخامس: إن الدمين يخرجان من مَخْرَجٍ وَاحِدٍ، أحدهما يوجب الغسلَ وتَرْكَ الصلاة والصوم، وهو دم الحيض، وآخر يوجب الوضوء ولا يقتضي تَرْكَ الصلاة والصوم، وهو دم الاستحاضة.

الوجه السادس: إن التيمم بالتراب يقوم مقام هذه الطهارة، وليس فيه تحصيلُ نظافة حِسِّيَّةٍ، بل هو مُغَبِّرٌ، والمعقول في الأبدال أن تكون محققة لمقاصد مبدلاتها؛ ولوكان هذه الطهارة لطلب مجرد التنظيف دون التَّعَبُّدِ، لما ظهرت مناسبةٌ في وضع التيمم مقام الوضوء والغسل.

ولولا ورود الشرع بِحُكْمِ التيمم؛ لما كان مسح الوجه والكفين بالتراب طريق طلب النظافة والنضارة على مقتضى العقل والعادة.

القول الثاني: إن نقض الوضوء بالغائط والبول مُعَلَّلٌ بأنه خَارِجٌ نَجِسٌ.

وهذا مذهب الحنفية[١]، والحنابلة[٢].

---

(١) ينظر: البحر الرائق (٣١/١)، حاشية ابن عابدين (١٣٤/١).

(٢) ينظر: شرح منتهى الإرادات (١٣٥/١)، كشاف القناع (١٢٤/١).

قال الغزنوي الحنفي:"المؤثِّرُ في انتقاض الطهارة خروج النجاسة من السبيلين...وقد وجد ذلك المعنى في الخارج النجس من غير السبيلين، فوجد الانتقاض"(١).

قال أبو الخطاب: "إيجاب الطهارة إنما يكون عن نجاسة؛ لأنها تضادها فيناسب خروج النجاسة إيجاب الطهارة، ولا عبرة بالمخرَج، فإن سائر البدن حكمه واحد في الطهارة، وأجزاؤه متشاكلة، فلا خصيصة لبعضها على بعض في الخارج منه، فوجب ربطه بصفة النجاسة لا غير"(٢).

دليل التَّعْلِيل بالنجاسة: إن المعنى المناسب لإيجاب الطهارة هو النجاسة؛ لأنها وضعت للنظافة؛ فوجب رَبْطُ وجوب الطهارة بخروج النجاسة؛ سواء كان خروجها من مخرج معتاد بصفة معتادة أم لا(٣).

ونوقش هذا الدليل: بأن خروج النجاسة مُنَاسبٌ لإيجاب الطهارة؛ لكن اختفت تلك المناسبة بكون هذه الطهارة تجب في مَوْضِعٍ طَاهِرٍ غير موضع النجاسة، أو تتعدَّى موضع النجاسة إلى غيره الطاهر، ولو انحصر إيجاب التطهير في محل النجاسة كما في طهارة الخبث؛ لكانت اقتضاء أسبابها لها مُناسِبًا(٤).

القول الراجح:

الذي يظهر رجحانه في هذه المسألة: أنها تعبدية غير معقولة المعنى؛ إذ المناسبات المذكورة بين الأحداث وطهاراتها ضعيفة غير قوية؛ لأن طهارة الحدث غير مبنية على مجرد إزالة النجاسة؛ إذ المبتدر إلى الفهم من أمر النجاسة- رَفْعُها عن مَحَلِّهَا، وإزالتها عن موردها لا غير.

وينبني على ذلك أن إثبات الأحداث أو نَفْيَهَا محصورٌ في النص الشرعي، ولا مَجَالَ لقياس المعنى فيه؛ لكن لا يُعْزَلُ النظر الاجتهادي فيه مُطْلَقًا.

وبالتالي؛ فلا ينتقض الوضوء بالخارج النجس من غير السبيلين؛ لأنَّ النقض بالخارج

(١) الغرة المنيفة (ص:٢٤-٢٥).

(٢) الانتصار (١/٣٥٠).

(٣) ينظر: الغرة المنيفة، الغزنوي (ص:٢٤-٢٥)، الانتصار، أبو الخطاب (١/٣٥٥).

(٤) البرهان (٢/٦١٥).

النجس منهما تَعَبُّدِيٌّ، وهذا هو مذهب المالكية[١]، والشافعية[٢]، خِلافًا للحنفية، والحنابلة.

فالحنفية يرون نقض الوضوء بالخارج النَّجِسِ مُطلقًا إذا خرج إلى موضع يلحقه حُكْمُ التطهير على وجه الندب أو الوجوب[٣].

وعند الحنابلة إذا كان الخارج النجس كَثيرًا؛ أما اليسير؛ فلا ينقض به الوضـــوء؛ لأن القليلَ في حكم العفو[٤].

---

(١) الذخيرة (٢٣٠/١).

(٢) ينظر: نهاية المحتاج (١١٠/١).

(٣) ينظر: البحر الرائق (٣١/١).

(٤) ينظر: شرح منتهى الإرادات (١٣٥/١)

المطلب التاسع: حكم غسل الميت

لقد ثبت عن النَّبيِّ ﷺ الأمر بغسل الأموات، ومنه قوله -لغاسلات بنته-: «اغسلنها ثلاثاً، أو خمسًا، أو أكثر من من ذلك إن رأيتن ذلك»[(١)].

وقوله -في المحرم التي وقصته ناقته-: «اغسلوه بماء وسدر»[(٢)].

حكم النص: أفادَ هذان الحديثان وُجوبَ غسل الأموات بالماء والسدر، والتخيير في عدد غسلاته بعد الثلاث حسب ما تقضيه الحال والمصلحة.

حكم النص بين التَّعْلِيلِ والتَّعَبُّدِ:

اختلف الفقهاء في حُكْمِ غسل الميت بين التَّعْلِيلِ والتَّعبُّدِ على قولين:

القول الأول: إن غسل الميت تَعَبُّدِيٌّ، ليس لأجل حدث ولا خبث.

وهذا مذهب المالكية[(٣)]، والحنابلة[(٤)].

قال سيدي خليل:"وغُسِلَ كالجنابة تَعَبُّدًا"[(٥)]، أي أن غسل الميت كغسل الجنابة تَعَبُّدًا.

وقال ابن قدامة: "إنه غُسْلُ تَعَبُّدٍ عن غير نجاسةٍ أصابته"[(٦)].

دليل التَّعَبُّديَّة:

وتقرير تعبدية هذا الحكم من وجهين:

الوجه الأول: إن الإنسان طَاهِرٌ، حَيًّا ومَيْتًا، لقوله ﷺ: «إن المؤمن لا ينجس»[(٧)]؛

(١) أخرجه البخاري في جامعه، كتاب الجنائز، باب ما يستحب أن يغسل وترًا (٤٢٢/١)، ومسلم في صحيحه، كتاب الجنائز، باب في غسل الميت (٦٤٦/٢).

(٢) أخرجه البخاري في جامعه، كتاب الجنائز، باب الكفن في ثوبين (٤٢٥/١)، ومسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب ما يفعل بالمحرم إذا مات (٨٦٥/٢).

(٣) ينظر: التوضيح (٦١٤/١)، بلغة السالك (٧٨٠/٢).

(٤) ينظر: المغني (٣٨١/٣)، شرح منتهى الإرادات (٨٠/٢).

(٥) مختصر خليل (ص:٥٠)، ينظر: شرح التلقين (١١٢١/١)، مواهب الجليل (٩٩/١،٤٧).

(٦) المغني (٣٨١/٣).

(٧) أخرجه البخاري في جامعه، كتاب الجنائز، باب غسل الميت ووضوئه بالماء والسدر (٤٢٢/١)، واللفظ له؛ ومسلم في صحيحه، كتاب الطهارة، باب الدليل على أن المسلم لا ينجس (٢٨٢/١).

والأمر بتطهير الطاهر لا يَعْقَلُ؛ فيكون الأمر به تَعَبُّدًا[(١)].

الوجه الثاني: إنه لو كان للنجاسة؛ لما زاده الغسل إلا نجاسة؛ إذ الذات النَّجِسة لا يطهرها الماء[(٢)].

القول الثاني: إنه مُعَلَّلٌ بالنظافة كَرَامةً، لا عن حَدَثٍ ولا خَبَثٍ.

وهذا مذهب الشافعية[(٣)].

قال الجويني: "الغرضُ الأظهر من هذا الْغَسْلِ النظافة"[(٤)].

وقال الشبراملّسيُّ: "غسلُ الميت، فإنه لِلتَّكْرِمَةِ، وليس عن حَدَثٍ ولا خَبَثٍ"[(٥)].

دليل هذا التَّعْلِيل:

وَجْهُ التَّعْلِيلِ بعلة النظافة لا عن حَدَثٍ ولا خَبَثٍ: أنَّ الطهارة الشرعية: إما طهارة حَدَثٍ، وإما طهارة خَبَثٍ؛ فإذا انْتَفَتَا لم يبقَ إلا أن تكون لمجرد تحصيل النظافة والنزاهة للميت؛ تكريمًا له؛ ليكونَ على أحسن حَالٍ، وأكمل هيئة وقت خروجه من هذه الدُّنْيَا.

ونوقش هذا من وجهين:

الوجه الأول: إن القسمة غير حاصرة؛ لأنَّ الطهارة قد تكون تَعَبُّدِيَّةً لا عن حَدَثٍ ولا عن خَبَثٍ، وبالتالي لا تلزم الصيرورة إلى أنها لمجرد تحصيل النظافة والنزاهة للميت.

الوجه الثاني: إنَّ الشارع قَدْ رتَّبَ هذه النظافة ترتيبًا خَاصًّا، جعلها عبادة وطهارة شرعية، وأخرجها من أن تكون لمجرد تحصيل نظافة عاديَّة.

القول الثالث: إنه مُعَلَّلٌ بالنجاسة أو بالحدث.

وهذا مذهب الحنفية[(٦)].

---

(١) ينظر: شرح التلقين، المازري (١١٢١/١).

(٢) ينظر: رياض الأفهام، الفاكهاني (٢٢٢/١).

(٣) ينظر: تحفة المحتاج (٩٩/٣)، نهاية المحتاج (٤٤٢/٢).

(٤) نهاية المطلب (١٠/٣).

(٥) حاشية الشبراملسي (٢٣٦/١).

(٦) ينظر: بدائع الصنائع (٢٩٩/١)، البحر الرائق (١٨٩/٢)، حاشية ابن عابدين (١٩٤/٢)، الذي يجدر التنبيه عليه هنا أن الحنفية اختلفوا في نوع العلة، فذكر الكاساني: أن مذهب محمد بن شجاع البلخي: أنه معلل ←

دليل التَّعْلِيل بالحدث: أنَّ الموت لا يخلو عن سابقة خُروجِ حَدَثٍ؛ لوجود استرخاء المفاصل، وزوال العقل، ونحوهما؛ فوجب الْغُسلُ لأجل ذلك(١).

ونوقش هذا من وجهين:

الوجه الأول: إن الميت ليس من أهل التكليف، فلا يجب عليه شيءٌ من التكاليف بعد موته، ولا تنعقد منه أسبابها(٢).

الوجه الثاني: مقتضى هذا التَّعْلِيلِ: عدم مشروعية غسل غير المكلفين من الأطفال، وهذا خلافُ الإجماع(٣).

دليل التَّعْلِيل بالنجاسة:

ووجه التَّعْلِيلِ بالنجاسة: أن الآدميَّ حيوانٌ دمويٌّ؛ فيتنجس بالموت كسائر الحيوانات، لكن يطهر بعد الغسلِ كَرَامَةً(٤).

ونوقش هذا من وجهين:

الوجه الأول: إنه تعليلٌ معارض لعموم قوله ﷺ «إن المؤمن لا ينجس»(٥)؛ ولقول ابن عباس: «المسلم لا ينجس حَيًّا ولا مَيْتًا»(٦).

الوجه الثاني: إن مجرَّدَ عدم الحياة لا يوجب النجاسة؛ لأن الحياة إذا زالت وخلفتها عِلَّةٌ أخرى لم يرفع الحكم، كالشاة المذكاة؛ فإنها طاهرة مع عدم الحياة؛ لأن الذكاة من أسباب الطهارة مثل الحياة.

فكذلك حرمة المسلم، والتكريم الإلهي له علة عدم نجاسته بعد وفاته(٧).

←

بالحدث، وأن قول عامة فقهائهم: إنه معلل بالنجاسة.

(١) ينظر: بدائع الصنائع (١/٢٩٩).

(٢) ينظر: المغني (٣/٣٨١).

(٣) ينظر: فتح الباري (٣/١٢٦).

(٤) بدائع الصنائع (١/٢٩٩)، البحر الرائق (٢/١٨٩)، حاشية ابن عابدين (٢/١٩٤).

(٥) تقدم تخريجه آنفًا.

(٦) أخرجه البخاري في جامعه، كتاب الجنائز، باب غسل الميت ووضوئه بالماء والسدر (١/٤٢٢).

(٧) ينظر: شرح التلقين (١/١١٢٢).

القول الراجح:

القول الأقرب في غسل الميت المسلم: أنها عبادة معقولة المعنى، معلومة المغزى، أوجبه الله تعالى عِبَادَةً على الأحياء، ونَظَافَةً للأموات. فكونه عِبادةً يدل على أنه طَهارةٌ شرعيَّةٌ يُشْتَرَطُ فيه ما يشترط في بقية الطهارات الشَّرعية العبادية، وكونه نظافةً للأموات يدل على أنه مُعَلَّلٌ بالموت، ليس لسبب الحدث ولا الخبث.

فالوصف الموجب لهذا الغسل: هو موت المسلم غير الشهيد، سواء وجد منه حَدَثٌ وخَبَثٌ أم لا.

ومناسبته: تجهيزه ليكون أنظفَ بَدَنًا، وأطيبَ رِيحًا، و أَكْملَ حَالٍ عند خروجه من هذه الدنيا، وقدومه على ربه -جَلَّ جلالُه-.

ويدل على أنه عبادة: أن الشارع شرع فيه الوضوء؛ وكذلك دخله التيمم عند تَعَذُّرِ الغسل بالماء.

ويَدُلُّ على أنه نظافة: أن الشارع حَرَصَ حِرْصًا شديدًا، وعُنِي أَيَّمَا عناية على المبالغة في تطهير الميت وتنظيفه وتحنيطه، فأمر فيه بالماء والسدر، ومَشْط شعر الأنثى، وجعل الكافور في آخر غسلاته، وخيَّر في عدد الغسلات حسب ما يقتضيه مصلحة النظافة والوضاءة والنضارة.

ولقد ورد ذلك في مجموعة طرق من حديث أم عطية -رضي الله عنها-، قالت: «دخل علينا رسول الله ﷺ، ونحن نغسل ابنته، فقال: اغسلنها ثلاثا أو خمسا أو أكثر من ذلك بماء وسدر واجعلن في الآخرة كافورًا فإذا فرغتن فآذنني.

فلما فرغنا آذناه، فألقى إلينا حقوه، فقال: أشعرنها إياه.. وفي حديث حفصة: اغسلنها وترًا، وكان فيه: ثلاثًا أو خمسًا أو سبعًا، وكان فيه، أنه قال: ابدؤوا بميامنها ومواضع الوضوء منها، وكان فيه أن أم عطية، قالت: ومشطناها ثلاثة قرون»(١).

وينبني على هذا الاختيار:

أولاً: أنه يشترط أن يكون الغسل بالماء المطلق؛ فلا يجوز بالماء المضاف، ولا بماء الورد وغيرهما، خلافًا لبعض المالكية(٢).

---

(١) أخرجه البخاري في جامعه، كتاب الجنائز، باب ما يستحب أن يغسل وترًا (٤٢٢/١).

(٢) ينظر: بدائع الصنائع (٣٠١/١)، حاشية الدسوقي (٤٠٧/١)، نهاية المطلب (١٠/٣)، شرح منتهى الإرادات (٧٩/٢).

ثانيًا: أنه تشترط فيه النية؛ فلا يجزئ بدون نية؛ لأن عمل الغاسل عبادة؛ فلا تصح بدون النية؛ وهذا مشهور مذهب الحنابلة(١)، خلافًا للحنفية(٢)، والمالكية(٣)، والشافعية(٤).

ثالثًا: أنه يشترط أن يكون الغاسل مُسْلمًا؛ فلا يجزئ غسل الكافر المسلمَ، وفاقًا للأئمة الثلاثة(٥)، وخلافًا للشافعية(٦).

رابعًا: أنه يشترط أن يكون الغاسل مُكَلَّفًا؛ فلا يجزئ غسل غير المكلف، كالصبي، خلافًا للحنفية(٧)، والشافعية(٨)، والحنابلة في الصبي المميز(٩).

خامسًا: وأنه يشترط فيه فعل الآدمي؛ فلا يقوم الغرق ونزول المطر عليه مقام الغسل، وإن حصلت به النظافة، بل يجب غسله(١٠).

سادسًا: ولا يجوز غسل المسلم الكافرَ، وفاقًا للمالكية(١١)، والحنابلة(١٢)، إن كان غسل عبادة، بحيث يراعى فيه الوضوء ونية التَّعَبُّدِ، لكن غسله إياه لمجرد نظافة وعادة يجوز وفاقًا للشافعية(١٣)، والحنفية إن كان قريبه، عند الاحتياج(١٤).

سابعًا: أن غسل الميت يغني عن غسل الجنابة والحيض إذا مات قبل الغسل(١٥).

---

(١) ينظر: شرح منتهى الإرادات (٢/٨٠).

(٢) ينظر: حاشية ابن عابدين (٢/٢٠٠).

(٣) ينظر: حاشية الدسوقي (١/٤٠٨).

(٤) ينظر: نهاية المحتاج (٢/٤٤٢).

(٥) ينظر: حاشية ابن عابدين (٢/٢٣١)، بلغة السالك (٢/٧٨٠)، شرح منتهى الإرادات (٢/٨٠).

(٦) ينظر: نهاية المحتاج (٢/٤٤٢).

(٧) ينظر: حاشية ابن عابدين (٢/٢٠٨).

(٨) ينظر: نهاية المحتاج (٢/٤٤٢).

(٩) ينظر: شرح منتهى الإرادات (٢/٨٠).

(١٠) ينظر: حاشية ابن عابدين (٢/٢٠٠)، نهاية المحتاج (٢/٤٤٢).

(١١) ينظر: حاشية الدسوقي (١/٤٣٠).

(١٢) ينظر: شرح منتهى الإرادات (٢/٨٢).

(١٣) ينظر: حاشية ابن عابدين (٢/٢٣٠).

(١٤) ينظر: المجموع (٢/٢٣١).

(١٥) ينظر: المغني (٣/٣٨١).

المبحث الثاني: التطبيقات في كتاب الصلاة والزكاة والصيام والمناسك

وفيه ستة مطالب:

المطلب الأول: صيغة تكبيرة الإحرام

المطلب الثاني: حكم الصلاة في المقبرة

المطلب الثالث: اشتراط الحول في الزكاة

المطلب الرابع: حكم إخراج القيمة في الزكاة

المطلب الخامس: حكم الفطر بالحجامة

المطلب السادس: تعيين الأحجار في رمي الجمار

المطلب الأول: صيغة تكبيرة الإحرام

لقد ثبت عن النَّبيِّ ﷺ: أنه قال لِلْمُسِيءِ صَـــلاتَهُ: «إذا قُمْتُ إلى الصَّلاة فَكَبِّـــرْ»(١)، وأنه داوم على افتتاح الصلاة بصيغة (الله أكبر)، ولم تُنْقَلْ عنه غَـــيْرُها إلى وفاته ﷺ(٢).

حكم النَّصِّ: أفاد ظَاهِرُ هذا الحديث وُجُوبَ تكبيرة الإحرام في افتتاح الصلاة؛ وأنها تكون بصيغة (الله أكبر).

حكم النص بين التَّعْلِيلِ والتَّعَبُّدِ:

اختلف العلماء في صيغة تكبيرة الإحرام المأثورة بين التَّعْلِيلِ والتَّعَـــبُّدِ على قولين:

القول الأول: إنها تعَـــبُّدٌ لا يعقل معناه.

وهذا مذهب المالكية(٣)، والشافعية(٤)، والحنابلة(٥).

قال سيدي خَلِيلُ: "لم يرو أنه دَخَلَ الصلاة بغير هذه اللفظة، والمحلُّ محلُّ تَعَـــبُّدٍ"(٦).

وقال الجويني: "اشتراط ما يتضمن تمجيدًا عند التحريم غيرُ مَعْقول"(٧).

وقال أبو الخطاب: "الصَّـــلاةُ؛ فإن التكبير فيها تَعَـــبُّدٌ، لا يعقلُ معناه"(٨).

دليل التَّعَبُّدِيَّةِ:

ووجه التَّعَبُّد: أنَّ تخصيص الشارع صيغة (الله أكبر) بالذكر، والمداومة عليها، وجعلها

---

(١) أخرجه البخاري في جامعه، كتاب الآذان، باب وجوب القراءة للإمام والمأموم في الصلوات كلها، باب وجوب القراءة للإمام.. (٢٦٣/١)، ومسلم في صحيحه، كتاب الصلاة، باب وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعـــة.. (٢٩٨/١).

(٢) ينظر: البحر الرائق (٣٢٣/١)، البرهان، الجويني (٦٢٤/٢)، التوضيح، سيدي خليل (٣١٩/١). الانتصار، أبو الخطاب (١٨٦/١)، المغني، ابن قدامة (١٢٧/٢).

(٣) ينظر: التحقيق والبيان (١٢٩/٣-١٣٠)، الموافقات (٥١٩/٢).

(٤) ينظر: نهاية المطلب (١٢٩/٢)، نهاية المحتاج (٤٥٩/١).

(٥) ينظر: الانتصار (١٨٦/١- ١٨٧)، المغني، ابن قدامة (١٢٧/٢).

(٦) التوضيح (٣١٩/١).

(٧) البرهان (٦٢٤/٢).

(٨) الانتصار (١٨٧/١).

مِفْتَاحًا للصلاة ورُكْنًا فيها، دون غيرها من ألفاظ التعظيم، لا يَظْهَرُ لها معنى، سوى التَّعبُّد بها، كغيرها من أركان الصلاة، لا سِيَّمَا الباب باب تَعبد[1].

القول الثاني: إنها مُعَلَّلٌ بالتعظيم والتبجيل.

وهذا مذهب الحنفية[2].

قال الكاساني: "النَّصُّ مَعْلُولٌ بمعنى التعظيم"[3].

دليل التَّعْلِيل:

ووجه التَّعْلِيلِ: أَنَّ المقصود من التكبير بصيغة (الله أكبر) تعظيم الله تعالى، وليست هذه الصيغة مرادة بنفسها؛ لأنَّ الركن المستحق في الصلاة هو: مطلق الذكر؛ لقصد التعظيم، وهو حَاصِلٌ بِكُلِّ ذِكْرٍ هو ثَنَاءٌ خَالِصٌ لله تعالى[4].

ونوقش هذا: بأنَّ المطلوبَ هو تَعْيِينُ المعنى الذي لأجله خُصِّصَتْ هذه اللفظة بأداء وظيفة التعظيم في افتتاح الصلاة دون غيرها من الألفاظ التعظيمية؟ ولو كان المقصود مجرد أداء التعظيم بأيِّ لفظٍ كان؛ لَنُقِلَ عن واحد من السلف العدول عن لفظ (الله أكبر)، ولو مَرَّةً وَاحِدَةً، فلما لم يُنْقَلْ دَلَّ ذلك على أنهم أَجْرَوْهُ مجرى القرآن في تخصيصه تَعَبُّداً[5].

القول الراجح:

الذي يظهر رجحانه أن تعيين صيغة (الله أكبر) في تحريمة الصلاة تَعَبُّدِيٌّ لا يعقلُ معناه؛ لأن الباب باب تَعبد وتوقيفٍ؛ فتتعيَّنُ المحافظة على ما ورد في النص، دون العدول عنه إلى غيره، ويؤيد ذلك جريان عمل السلف بذلك، وهو من طرق معرفة التعبدية.

وينبني على ذلك عدم إجزاء غير صيغة (الله أكبر) من الألفاظ المشتقة من التكبير، ومن غيره.

وهذا مَذْهَبُ المالكية[6]، والحنابلة[7].

---

(١) ينظر: الانتصار (١/١٨٦)، التوضيح (١/٣١٩).

(٢) ينظر: بدائع الصنائع (١/١٣٠)، البحر الرائق (١/٣٢٤).

(٣) بدائع الصنائع (١/١٣١).

(٤) ينظر: أصول السرخسي (٢/١٧٠)، البحر الرائق (١/٣٢٤).

(٥) ينظر: البرهان (٣/٦٢٤)، الانتصار (١/١٨٦).

(٦) ينظر: التوضيح (١/٣١٩).

(٧) ينظر: المغني، ابن قدامة (٢/١٢٧).

خلافًا للشافعية في جوازه بـ (الله الأكبر)[١]، والحنفية في إجزاء التحريمة بكلِّ ذِكْرٍ، هو ثَنَاءٌ خَالِصٌ لله تعالى[٢]، وأبي يوسف في الإجزاء بالألفاظ المشتقة من التكبير دون غيرها[٣].

(١) ينظر: تحفة المحتاج (١٥/٢).

(٢) ينظر: بدائع الصنائع (١٣٠/١).

(٣) ينظر: البحر الرائق (٣٢٣/١).

المطلب الثاني: حكم الصلاة في المقبرة

لقد ثبت عن النَّبيِّ ﷺ أَنَّهُ قال: «لا تَتَخِذُّوا القبور مَسَاجِدَ؛ إني أنهاكم عن ذلك»[١].

حكم النَّصِّ: أفاد ظَاهِرُ هذا الحديث تحريم اتخاذ القبور مساجد، وأنها ليست محلاً للسجود، وفي ذلك دَلِيلٌ على تحريم الصلاة فيها، وعدم صحتها إن وَقَعَتْ.

حكم النص بين التَّعْلِيلِ والتَّعَبُّدِ:

اختلف العلماء في النهي الوارد عن الصلاة في المقبرة بين التَّعْلِيلِ والتَّعبُّدِ على قولين:

القول الأول: إنه تَعَبُّديٌّ لا يُعْقَلُ معناه.

وهذا هو المذهب عند الحنابلة[٢].

قال البهوتي: "المنعُ من الصلاة في هذه المواضع تَعبُّدٌ، ليس مُعَلَّلاً بِوَهْمِ النجاسة، ولا غيره"[٣].

دليل التَّعَبُّديَّةِ:

ووجه التَّعَبُّدِ: أنَّ النهيَ ورد عن الشارع الحكيم، ولم يظهر فيه معنى، فتعيَّنَ أن يكون للتَّعبُّدِ، قال ابن تيمية: "من قال: إن الحكم في هذه المواضع تَعَبُّدٌ.. فقد ذكر أنه لم يظهر له حِكْمَةَ الحكم على وَجْهٍ مُنْضَبِطٍ؛ فأدار الْحُكْمَ على الاسم"[٤].

ونوقش هذا: بأنَّ إيماءات النصوص دلت على أن النهيَ لِسَدِّ ذريعة الشرك، وشهدت باعتبار هذه العلة نُصُوصٌ كثيرةٌ، وما كان كذلك لا تسمع فيه دعوى التَّعبُّدِ[٥].

القول الثاني: إنه مُعَلَّلٌ، واختلفوا في تعيين الْعِلَّةِ على رأيين:

الرأي الأول: إنه مُعَلَّلٌ بكونها مظنة للنجاسة.

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب المساجد، باب النهي عن بناء المساجد على القبور.. (٣٧٧/١).

(٢) ينظر: المغني (٤٧٠/٢)، الإنصاف (٣٤٧/١).

(٣) كشاف القناع (٢٩٥/١).

(٤) شرح العمدة (٤٥٤/٢).

(٥) شرح العمدة (٤٥٧/٢).

وهذا قولٌ عند الحنفية(١)، وهو مذهبُ المالكية(٢)، والشافعية(٣)، واختيارُ ابن قدامة(٤).

قال ابن عابدين: "اختلف في علته، فقيل: لأن فيها عظام الموتى وصديدهم، وهو نجس، وفيه نَظَرٌ"(٥).

وقال ابن الحاجب: "وكَرِهَها في المقبرة..للنجاسة"(٦).

وقال ابن حجر الهيتمي: "عِلَّتُـهُ: محاذاته للنجاسة"(٧).

دليل التَّعْلِيل بالنجاسة:

ووجه التَّعْلِيل: أنَّ المقابر فيها عِظَامُ الموتى، وصَدِيدُهم، ورطوباتهم؛ فتختلط بالتراب؛ فيتنجس، ولا سيما إذا تكرر نَبْشُ القبور.

وأما إذا لم ينبش، فيكون مدفنًا للنجاسات، فتكون صلاة المصلي فوقها.

ويزاد على ذلك: أنها لا تخلو عن النجاسات من جِهَةِ أن الْجُهَّالَ يستترون بما شَـرُفَ من القبور؛ فيقضون حاجتهم، فيبولون ويتغوطون خَلْفَهُ.

وهذا المعنى معقولٌ في النهي عن الصلاة في القبور؛ فيكون مَنَاطًا له، ومتى مـا أمكـن تَعْليلُ الحكم تَعَيَّنَ تَعْلِيلُهُ، وكان أولى من قَهْرِ التَّحَكُّمِ ومرارة التَّعَـبُّدِ(٨).

ونوقش هذا من ثلاثة أَوْجُـهٍ(٩):

الوجه الأول: إن النَّبيَّ ﷺ لعن اليهود والنصارى على اتِّخَاذِ قُبُورِ أنبيائهم مَسَـاجِدَ، وقبورُهم من أطهر البقاع، وليس للنجاسة عليها طَرِيقٌ ألبتة، فإن الله حَرَّمَ علـى الأرض أن تأكل أجسادهم، فهم فى قبورهم طَرِيُّونَ، فَدَلَّ ذلك على أن النهيَ لمعنى آخر غير النجاسة.

---

(١) ينظر: بدائع الصانع (١/١١٥)، البحر الرائق (٢/٣٥).

(٢) ينظر: حاشية الدسوقي (١/١٨٨)، بلغة السالك (٢/٣٩٦-٣٩٧).

(٣) ينظر: الأم (٢/٩٥-٩٦)، تحفة المحتاج (٢/١٦٧)، نهاية المحتاج (٢/٦٤).

(٤) ينظر: المغني (٢/٤٧١).

(٥) حاشية ابن عابدين (١/٣٨٠).

(٦) جامع الأمهات مع شرحه التوضيح (١/٢٧٥).

(٧) تحفة المحتاج (٢/١٦٧).

(٨) ينظر: بدائع الصنائع (١/١١٥)، حاشية الدسوقي (١/١٨٨)، المجموع (٣/١٥٧)، المغني (٢/٤٧١).

(٩) ينظر: شرح العمدة (٢/٤٦٣)، إغاثة اللهفان (١/١٨٧، ١٨٨).

الوجه الثاني: إنه ثبت النهيُ عن الصلاة إليها، وليس ذلك للنجاسة قَطْعًا.

الوجه الثالث: إنه ﷺ لعن المتخذين عليها المساجد، ولو كان ذلك لأجل النجاسة؛ لأمكن أن يتخذ عليها المسجد مع تطيينها بِطِينٍ طَاهِرٍ، فتزول اللعنة، وهو بَاطلٌ قَطْعًا.

الرأي الثاني: إنه مُعَلَّلٌ بسد ذريعة الشرك بالله تعالى، والبعد عن التشبه بأهل الكتاب وعبدة الأوثان في ذلك.

وهذا رأي عند الحنفية[١]، واختيار ابن تيمية[٢]، وابن القيم[٣].

قال ابن تيمية: "والصحيح أن العلة..في المقبرة أن ذلك ذريعة إلى الشِّرك"[٤].

وقال ابن القيم -إنَّ الصلاة في المقبرة-: "لم يُنْهَ عنها لنجاستها، وإنما هو صيانة للتوحيد، وسَدًّا لذريعة الشرك بالقبور، الذي هو أَصْلُ عبادة الأصنام"[٥].

وقال ابن عابدين: "وقيل: لأنَّ أصل عبادة الأصنام اتخاذ قبور الصالحين مساجد، وقيل: لأنه تشبه باليهود"[٦].

دليل التَّعْلِيل بسد ذريعة الشرك:

وَوَجْهُ هذا التَّعْلِيلِ: أن الشرك والتعلق بغير الله عبادةً واستعانةً غَالِبٌ على قلوب الناس؛ فلذلك نهى الشارع الحكيم عن الصلاة عند القبور؛ لأن ذلك سَتَجُرُّ إلى تعظيمها وعبادتها من دون الله تعالى، فمنع ذلك سَدًّا لذريعة الشرك، وحَسْمًا لمادته.

ومن دلائل اعتبار هذا التَّعْلِيلِ: أن الشارع الحكيم نهى عن بناء المساجد على القبور، -ولوكان قَبْر نَبِيٍّ أو رَجُلٍ صَالِحٍ- ولعن من يَفْعَلُ ذلك، وأَخْبَرَ أَنَّ غضب الله اشتد عليهم، وأَنَّهُمْ شرار الخلق يوم القيامة.

ومن المعلوم أن تطيين أرض المسجد المبني على المسجد وتنظيفها لا يجيز البناء، ولا ينفي

---

(١) ينظر: بدائع الصانع (١/١١٥)، حاشية ابن عابدين (١/٣٨٠).

(٢) ينظر: شرح العمدة (٢/٤٦١)

(٣) ينظر: بدائع الفوائد (٣/١١٦٩).

(٤) مجموع الفتاوى (١٩/٤١).

(٥) بدائع الفوائد (٣/١١٦٩).

(٦) حاشية ابن عابدين (١/٣٨٠)، ينظر: بدائع الصانع (١/١١٥).

اللعن؛ فكذلك طهارة أرض المقبرة لا يجيز الصلاة فيها ما دام ثبت بالمشاهدة والواقع كونها مفضية إلى الشرك وتعظيم المقبور[(١)].

قال الإمام الشافعي -في كراهة بناء المسجد على القبر، والصلاة عليه-: "أَكْـرهُ هـذا للسنة، والآثار، وأنه كره -والله تعالى أعلم- أن يُعَظَّمُ أَحَدٌ من المسلمين -يعني يُتَّخذُ قَبْـرُه مَسْجدًا- و لم تُؤْمَن في ذلك الفتنة، والضلال على من يأتي بعدُ

فَكَرِهَ -والله أعلم- لئلا يُوطَأُ، فَكَرِهَ -والله أعلم- لأن مُستودعَ الموتى مـن الأرض ليس بأنظف الأرض، وغيره من الأرض أنظفُ"[(٢)].

قلت: كان مقتضى هذا التعليل من الإمام الشافعي: أن يكون البنـاء علـى القبـور، والصلاة فيها محرمة عنده، ما دام يخشى من الفتنة والضلال على الناس من فعل ذلك.

القول الراجح:

الذي يظهر رجحانه: أن النهي عن الصلاة في المقبرة مُعَلَّلٌ بِسَـدِّ ذريعة الشـرك؛ ولا تصح دعوى التَّعبُّدِ فيه خلافًا للحنابلة، ولا دعوى تَعْلِيلِهِ بالنجاسة خلافًا للمالكية والشافعية والحنفية في قولٍ؛ لكثرة النصوص الواردة في التقصيد والتَّعْلِيل بسد ذريعة الشرك بـالقبور، على شَكْلٍ لا يقبل الشَّك، ولا يعتريه الريب.

وينبني على هذا الترجيح: تحريم الصلاة وعدم صـحتها في المقـبرة مطلقًـا، وفاقًـا للحنابلة[(٣)]، وخلافًا للحنفية في كراهتها[(٤)]، والمالكية في جوازها عند أمـن النجاسـة[(٥)]، والشافعية في كراهتها في المقبرة الطاهرة، وتحريمها في المقبرة التي تحقق نجاستها بـأن تكـرر نبشها و لم يفرش عليها شيئًا، وجوازها في مقابر الأنبياء[(٦)].

وكذلك لا تصح الصلاة عند قَبْرٍ واحدٍ أو أكثر، ولا تصح الصلاة إليـه؛ لأنَّ الْعِلَّـةَ

---

(١) ينظر: شرح العمدة (٤٥٧/٢)، إغاثة اللهفان (١٨٧/١).

(٢) الأم (٤١٣/٣).

(٣) ينظر: شرح منتهى الإرادات (٣٣١/١).

(٤) ينظر: حاشية ابن عابدين (٣٨٠/١).

(٥) ينظر: مواهب الجليل (٤١٩/١).

(٦) ينظر: المجموع (١٥٨/٣)، تحفة المحتاج (٦٤/٢).

سَـــدُّ ذريعة الشرك؛ وهذه الذريعة تَحْصُلُ عند قَبْرٍ وَاحِـــدٍ واثنين -ولا سِيَّمَا إذا كان قَبْرَ مُعَظَّمٍ- كما تحصل في المقبرة؛ لأنَّ النَّبيَّ ﷺ نهى أن يُتَّخَذَ قبرٌ واحدٌ مَسْجِدًا، كما هو فِعْلُ أَهْلِ الكتاب عند مَوْتِ رَجْلٍ صَالِحٍ فيهم[١].

(١) ينظر: شرح العمدة (٢/٤٧٠-٤٧١).

المطلب الثالث: اشتراط الحول في الزكاة

لقد ثبت عن النَّبيِّ ﷺ أنه قال: «لا زَكاةَ في مَالٍ حتى يَحُول عليه الحول»(١)، ولقد انعقد الإجماعُ على اعتبار الحول في زكاة النقدين والأنعام وعروض التجارة، وأما الخارجُ من الأرض من الحبوب والثمار؛ فلا يشترط فيه الحول، بل تُخْرَجُ زَكَاتُها يَوْمَ حصاده(٢).

حكم النَّصِّ: أفاد ظَاهِرُ هذا الحديث والإجماعُ اشتراطَ حَوَلانِ الحول في وجوب الزكاة في غير الخارج من الأرض.

حكم النص بين التَّعْلِيل والتَّعَبُّدِ:

اختلف العلماء في اشتراط الحول في وجوب الزكاة بين التَّعْلِيلِ والتَّعبُّدِ على قولين:

القول الأول: إنه مُتَرَدِّدٌ بين التَّعبُّدِ وبين التَّعْلِيلِ بالرفق بأرباب الأموال.

وهذا مذهب المالكية(٣).

قال ابن بشير: "غَلَّبَ أهلُ المذهب حُكْم العبادات على الزكاة، وأنها لا تجزي قبل أن يحل الحول بالزمن الكثير، لأنهم رأوا أن الحول ضُرِب؛ رفقاً بأرباب الأموال، وتعبُّدًا وطهورًا لتعبد فيه"(٤).

دليل الاحتواء على التَّعْلِيل والتَّعبُّد(٥):

ووجه الاحتواء على معنيي التَّعبُّدِ والتَّعْلِيلِ:

أولاً: وجه اعتبار التَّعَبُّدِ فيه: أن الزّكاة عبادة مختصة موقتة شرْعًا، كالصلاة، والصيام، والأصل في العبادات التَّعبُّدُ والتوقيفُ؛ لأنها لا تظهر المعاني فيها تمامَ الظهور؛ فوجبت المحافظةُ على المنقولات فيها.

---

(١) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الزكاة، باب في زكاة السائمة (١٠١/٢)، والترمذي، كتاب الزكاة، باب ما جاء لا زكاة على المال المستفاد حتى يحول عليه الحول (٢٥/٣)، وابن ماجه في سننه، كتاب الزكاة، باب من استفاد مالاً (٥٧١/١) واللفظ له، والحديث صحيح؛ صححه ابن الملقن، ينظر: البدر المنير (٤٥٤/٤)، الإرواء (٢٥٤/٣).

(٢) ينظر: الإجماع مع شرحه الإبداع، ابن المنذر (ص:٧٨)، المغني، ابن قدامة (٧٣/٤).

(٣) ينظر: بداية المجتهد (٣٢٥/١)، التنبيه على مبادئ التوجيه، ابن بشير (٨٤٠/٢).

(٤) التنبيه على مبادئ التوجيه (٨٤٠/٢).

(٥) الإشراف، القاضي عبد الوهاب (٣٨٧/١)، الذخيرة (٤٤٥/٢)، التنبيه، ابن بشير (٨٤٠/٢،٧٧٦).

ثانيًا: وَجْـــهُ اعتبار التَّعْلِيل فيه: أن معنى الرفق بأصحاب الأموال ظَــاهِرٌ في اشـــتراط الحول؛ لأنَّ الزكاة تجب في الأموال النامية، ولا يحصل كمال النماء المقصود إلا بعد أن يحول عليها الحول؛ ولو وجبت الزكاة قبل ذلك لكان فيه إِجْحَافٌ وإِعْنَاتٌ لأربـــاب الأمـــوال؛ ولذلك اشترط الحول؛ تَحْقِيقًا للنماء، وإِرْفاقًا لأرباب الأموال، وتَيْسيرًا عليهم.

قال المازريُّ: "كما فُهِمَ عن الشريعة معنى تحديد النصاب، فُهِم أيضًا أن ضَرْبَ الحول في العين والماشية عَدْلٌ بين أرباب الأموال والمساكين، لأنه أَمَدٌ، الغالبُ حصول النماء فيه، ولا يجحف بالمساكين الصبر إليه.

ولهذا المعنى لم يكن في الثمر والحب حول؛ لأن الغرض المقصود منه النماء، والنمـــاء يحصل عند حصوله"(١).

القول الثاني: إنه مُعَلَّلٌ بالرِّفق بأرباب الأموال.

وهذا مَذْهَبُ الحنفية(٢)، والشافعية(٣)، والحنابلة(٤).

قال ابن نجيم: "مَا شُرِطَ الحولُ إلا للتيسير"(٥)، وقال الرافعيُّ: "إنَّ الزكاة حقٌّ ماليٌّ أُجِّلَ رِفْقًا"(٦)، وقال ابن مفلح: "إِنَّهُ حقٌّ مالٍ أُجِّلَ لِلرِّفْق"(٧).

دليل التَّعْلِيل:

ووجه التَّعْلِيلِ بالرفق بأرباب الأموال: أن من شرط وجوب الزكاة: أن يكـــون المـــال ناميًا، والغالب في العادة أن المال ينمو بالتجارة وغيرها في الحول؛ فاشترطه الشارع رِفْقًـــا بالأغنياء؛ حتى لا تجحف الزكاة بأموالهم؛ فتصعب عليهم إخراجها(٨).

---

(١) المعلم بفوائد مسلم (٩/٢).
(٢) ينظر: بدائع الصنائع (١٣/٢)، البحر الرائق (٢٣٩/٢).
(٣) ينظر: العزيز (١٥/٣)، المجموع (١٤٤/٦).
(٤) ينظر: المغني (٨٠/٤)، المبدع (٣٩٨/٢).
(٥) البحر الرائق (٢٣٩/٢).
(٦) العزيز (١٥/٣).
(٧) المبدع (٣٩٨/٢).
(٨) ينظر: المعلم بفوائد مسلم (٩/٢)، بدائع الصنائع (١٣/٢).

القول الراجح:

الذي يظهر رجحانه في هذه المسألة: أنها مُعَلَّلَةٌ بالرِّفْقِ بأصحاب الأموال، لظهور المصلحة في هذا التوقيت، وتَعَبُّديةُ الأَصْلِ لا يمنع اتِّبَاعَ المعنى في التفصيل، إذا ظهر قويًّا جَلِيًّا؛ وليس ذلك كالصلاة والصيام؛ لأنهما تَعبُّدٌ محضٌ، والتوقيت فيهما غير معقولُ المعنى.

وينبني على هذا: إباحة تقديم الزكاة بعد مِلْكِ النِّصَابِ قبل تمام الحول، وفاقًا للحنفية[(١)]، والشافعية[(٢)]، والحنابلة[(٣)]، وخِلافًا للمالكية[(٤)]؛ لأنَّ الْوَقْتَ إذا دَخَلَ في شَيْءٍ رِفْقًا بالمكلَّفِ، كان له أن يُعَجِّلَهُ ويترك الإرفاق بنفسه، وفيه أيضًا المبادرة إلى إيصال الخير للفقراء والمحاويج من مصارف الزكاة.

ولقد عزا ابن رشد سبب الخلاف في حكم هذه المسألة إلى الخلاف فيه بين التَّعبُّدِ والتَّعْلِيل، فقال: "وسببُ الخلاف: هل هي عِبادةٌ أو حَقٌّ وَاجِبٌ للمساكين؟ فمن قال عبادةٌ وشبهها بالصلاة؛ لم يُجزْ إخراجَها قبل الوقت، ومن شبهها بالحقوق الواجبة المؤجلة؛ أجاز إخراجَها قبل الأجل على جهة التطوع"[(٥)].

---

(١) ينظر: بدائع الصنائع (٢/١٣).

(٢) ينظر: المجموع (٦/١٤٤).

(٣) ينظر: المغني (٤/٧٩).

(٤) ينظر: الإشراف، القاضي عبد الوهاب (١/٣٨٦).

(٥) بداية المجتهد (١/٣٢٥).

المطلب الرابع: حكم إخراج القيمة في الزكاة

لقد ثبت عن الشارع الحكيم أن المُخْرَجَ في الزكاة يكون بما نُصَّ عليه، ومن ذلك قوله ﷺ: «في الغنم، في كُلِّ أربعين شاةً شاةٌ»[١].

حكم النص: أفاد ظَاهِرُ هذا الحديث أن المُخْرَجَ يكون بما نص عليه الشارع، فَيُخـرَجُ عن الشِّيَاهِ الشَّاةُ، وهكذا الحكم في بقية الأجناس المنصوصة.

حكم النص بين التَّعْلِيل والتَّعَبُّدِ:

اختلف العلماء في تخصيص الأعيان المنصوصة بين التَّعْلِيلِ والتَّعبُّدِ على قولين:

القول الأول: إنه تَعَبُّدِيٌّ لا يعقل معناه.

وهذا مذهبُ المالكية[٢]، والشافعية[٣]، والجنابلة[٤].

قال ابن رشيق المالكي: "وأما إيجابها على الأغنياء، فالمراد به التَّعبُّدُ المحـض؛ للابـتلاء والامتحان"[٥].

وقال الجويني: "الغالبُ على حَصْرِ الزكاة في المنصوصات التَّعَبُّدُ"[٦].

وقال ابن قدامة: "إن مُخْرِجَ القيمة قد عَدَلَ عن المنصوص، فلم يُجْزِئـهُ"[٧].

دليل التَّعَبُّدِيَّة:

وَوَجْـهُ التَّعبُّدِ: أَنَّ أَصْلَ الزَّكاة معقولة المعنى، لكن قدر وردت في تفاصيلها شَـواهِدُ تَعَبُّديةٌ كثيرةٌ منعت انفرادَ المعقولية بها، ويدل على ذلك عدة وجوه[٨]:

---

(١) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الزكاة، باب زكاة السائمة (٢/٩٨)، الترمذي في جامعه، كتاب الزكاة، باب ما جاء في زكاة الإبل والغنم (٣/١٧)، ابن ماجه في سننه، كتاب الزكاة، بـاب صـدقة الغـنم (١/٥٧٧)، والحديث صحيح. ينظر: البدر المنير (٥/٤٢٤)، صحيح أبي داود (٥/٢٨٨).

(٢) ينظر: البيان والتحقيق (٣/١٢٩-١٣٠)، الموافقات (٢/٥١٩).

(٣) ينظر: المغني (٤/٢٩٦-٢٩٧)، المبدع (٢/ ٣١٥).

(٤) ينظر: نهاية المطلب (٣/٢٠١)، المستصفى (٢/٥٣).

(٥) لباب المحصول (٢/٥٠٣).

(٦) نهاية المطلب (٣/٢٠١).

(٧) المغني (٤/٢٩٧).

(٨) ينظر: الإحياء، الغزالي (١/٤٨٤-٤٨٥)، المغني (٤/٨٨)، المجموع (٦/١٧٩)، العدة، الصنعاني (١/١٤٥).

الوجه الأول: إن الشارع اشترط النية في صحة الزكاة حتى قَرَنَهَا بالصلاة والصيام، وجعلها من أركان الإسلام الخمس؛ فَدَلَّ ذلك على أنها غيرُ عَرِيَّةٍ عن مراعاة مقصد التَّعَبُّدِ.

الوجه الثاني: إنه شَرَعها بِتَخْصِيصَاتٍ لا يظهر وَجْهُ المناسبة فيها تمام الظهور، كتحديدها بحَوْلٍ لا يَتَعَدَّاهُ، وتَقْدِيرِ أَنْصِبَتِهَا مُخْتَلِفَةً بين مَالٍ وآخر، وعدم اعتبار الغنى في غير الأموال الزكوية.

الوجه الثالث: إِنَّ الشارع أوجب في خَمْسٍ من الإبل شَاةً، فَعَدَلَ من الإبل إلى الشَّاةِ، و لم يَعْدِلْ إلى النقدين والتقويم.

الوجه الرابع: إنه عَيَّنَ في جُبْرَانِ الإبل شاتين أو عشرين دِرْهَمًا، و لم يَعْدِلْ إلى تقويم قيمة النقص أو الزيادة؛ فَدَلَّ ذلك على أن التَّعَبُّدَ معتبر في الزكاة.

القول الثاني: إنه مُعَلَّلٌ بِسَدِّ خلَّةِ الفقراء.

وهذا مذهب الحنفية(١).

قال الغزنوي:"إن المقصود إغناء الفقير"(٢).

دليل التَّعْلِيل: أن الشَّارع أراد بهذه الأعيان المنصوصة ماليَّتَها؛ وأداء القيمة مثل أداء جُزْءٍ من النصاب من حيث المالية؛ في تحصيل المقصود من الزكاة، الذي هو سَدُّ خلة الفقير، وهذا الإغناء الحاصل بأداء القيمة مثل الإغناء الحاصل بأداء المنصوص عليه، وقد تكون القيمة أدفع للحاجة من المنصوص عليه (٣).

---

(١) ينظر: بدائع الصنائع (٢/٢٦)، البحر الرائق (٢/٢٣٨).

(٢) الغرة المنيفة (ص:٥٢).

(٣) ينظر: الغرة المنيفة (ص:٥٢)، وهذا الذي ذكره الغزنوي هو خاتمة مطاف الحنفية في جواز إخراج القيمة، ولهم في توجيه هذا الحكم تفصيلٌ طويلٌ؛ والسبب في ذلك التطويل أنهم يشترطون في التعليل: ألا تؤثِّر العلة في حكم النص، بل يجب أن يبقى الحكم بعد التعليل كما كان قبله، لأن فائدة التعليل تعدية الحكم لا غيره.
ولبيان وفائهم بهذا الشرط في هذ المسألة، أجهدوا أنفسهم لتقرير أن إخراج القيمة كان بدلالة النص لا بالتعليل؛ وفي ذلك يقول الكاساني: "ولنا في المسألة طريقان: أحدهما: طريق أبي حنيفة، والثاني: طريق أبي يوسف ومحمد.
أما **طريق أبي حنيفة:** فهو أنَّ الواجب أداءُ جزءٍ من النصاب من حيث المعنى: وهو المالية، وأداء القيمة مثل أداء ←

وليس هذا التَّعْلِيلُ إِبْطَالاً "للمنصوص عليه، بل تَوْسِعَةٌ لمحل الحكم، فإنَّ الشاة المنصوص عليها بعد التَّعْلِيلِ مَحَلٌّ للدَّفْعِ، كما أن قيمتها مَحَلٌّ أيضًا، وليس التَّعْلِيلُ حيث كان إلا لتوسعة المحل"(١).

→

الجزء من النصاب من حيث إنه مالٌ.

وبيان كون الواجب أداء جزء من النصاب ما ذكرنا في مسألة التفريط.

والدليل على أن الجزء من النصاب واجب من حيث إنه مال: أن تعلُّقَ الواجب بالجزء من النصاب للتيسير ليبقى الواجب ببقائه ويسقط بهلاكه.

ومعنى التيسير إنما يتحقق أن لو تعين الجزء من النصاب للوجوب من حيث هو مال؛ إذ لو تعلق الوجوب بغير الجزء؛ لبقيت الشركة في النصاب للفقراء، وفيه من العسر والمشقة ما لا يخفى، خصوصًا إذا كان النصاب من نفائس الأموال، نحو الجواري الحسان والأفراس الفارهة للتجارة ونحوها، ولا كذلك إذا كان التعلق به من حيث هو مال؛ لأنه حينئذ كان الاختيار إلى رب المال، فإن رأى الجزء إليه أيسر أدى الجزء، وإن رأى أداء غيره أيسر مال إليه، فيحصل معنى اليسر.

وبه تبين أن ذكر الشاة في الحديث لتقدير المالية لا لتعلق الحكم به، وقد روي عن رسول الله ﷺ (أنه رأى في إبل الصدقة ناقة كوماء فغضب على المصدق وقال: ألم أنهكم عن أخذ كرائم أموال الناس؟ فقال: أخذتها ببعيرين من إبل الصدقة)، وفي رواية (ارتجعتها فسكت رسول الله ﷺ)، وأخذ البعير ببعيرين يكون باعتبار القيمة فدل على صحة مذهبنا.

وأما طريق أبي يوسف ومحمد: فهو أن الواجب عينُ ما ورد به النص، وهو أداء ربع العشر في مال التجارة.

وأداء المنصوص عليه في السوائم صورة ومعنى، غير معقول المعنى، بل هو تعبد محض، حتى أنه -سبحانه وتعالى- لو أمرنا بإتلافه حقًا له أو سببه، لفعلنا و لم نعدل عن المنصوص عليه إلى غيره.

غيرَ أن الله تعالى لما أمر بصرفه إلى عباده المحتاجين؛ كفايةً لهم، وكفايتهم متعلقة بمطلق المال، صار وجوب الصرف إليهم معقول المعنى، وهو الكفاية التي تحصل بمطلق المال؛ فصار معلولا بمطلق المال.

وكان أمره -عَزَّ وجَلَّ- أرباب الأموال بالصرف إلى الفقير إعلامًا له أنه أذن لهم بنقل حقه الثابت في المنصوص عليه إلى مطلق المال، كمن له على رجل حنطة، ولرجل آخر على صاحب الدين دراهم، فأمر من له الحنطة من عليه الحنطة بأن يقضي دَيْنَ الدراهم من الذي له عليه وهو الحنطة، كان ذلك إذنًا منه إياه بنقل حقه إلى الدراهم، بأن يستبدل الحنطة بالدراهم وجعل المأمور بالأداء كأنه أدى عين الحق إلى من له الحق، ثم استبدل ذلك وصرف إلى الآخر ما أمر بالصرف إليه، فصار ما وصل إلى الفقير معلولا بمطلق المال، سواء كان المنصوص عليه أو غيره جزءا من النصاب أو غيره.

وأداء القيمة أداء مال مطلق مقدر بقيمة المنصوص عليه بنية الزكاة فيجزئه، كما لو أدى واحدًا من خمس من الإبل". بدائع الصنائع (٢/٢٥-٢٦)، ينظر: أصول السرخسي (٢/١٦٨)، كشف الأسرار (٣/٣٣٥).

(١) ينظر: شرح فتح القدير (٢/١٩٢).

ونوقش هذا: بأَنَّ مقاصد الزكاة لا تنحصر في الإغناء، وإنما هو مَقْصِدٌ من مقاصده؛ بل قد دَخَلَ في تفاصيلها معنى التَّعَبُّدِ؛ حتى اشترط الشارع فيها النية، ونَوْعَ المال، وقَدْرَه، واعتبار الحول في وجوبها، والمعلومُ قَطْعًا أنَّ سَدَّ الخلة لا يتوقف على شيء من ذلك؛ فكما لم يَجُزْ إسقاط اعتبار هذه الأمور بمراعاة سَدِّ الخلة؛ فكذلك لم يجز التَّعْلِيلُ به لإسقاط تعيين الأعيان المنصوص عليها[١].

القول الراجح:

الذي يظهر رجحانه: أَنَّ تخصيص الشارع هذه الأعيان في الزكاة مُتَرَدِّدٌ بين التَّعْلِيلِ والتَّعَبُّدِ؛ لأنَّ معنى الإغناء مُزَاحِمٌ بقصد التعبُّدِ، وبقصد الشارع تشريك الفقراء في جِنْسِ مال الأغنياء؛ ليحصل لهم الاستغناء بجنس مال الأغنياء، ويبقى في أيديهم أعيانها، وهي تدر عليهم وتنسل.

وهذا المعنى المزاحِم قَوِيٌّ، ومن القواعد المعتبرة في مسائل التَّعَبُّدِيات: وجوب المحافظة على المنصوص عليه عند الاحتمال المساوي؛ وبالتالي يترجح المحافظة على المنصوص عليه.

وينبني على ذلك عدم جواز إخراج القيمة في الزكاة مع القدرة على العين المنصوص عليها، وفاقًا للمالكية[٢]، والشافعية[٣]، والحنابلة[٤]، وخلافًا للحنفية في جواز ذلك[٥].

ولقد عزا ابن رشد سبب الخلاف في إخراج القيمة إلى الخلاف في التَّعبُّدِ والتَّعْلِيل، فقال: "وسبب اختلافهم: هل الزكاة عبادةٌ، أو حقٌّ واجبٌ للمساكين؟

فمن قال: إنها عبادة قال: إن أخرج من غير تلك الأعيان لم يجز؛ لأنه إذا أتى بالعبادة على غير الجهة المأمور بها فهي فاسدة، ومن قال: هي حق للمساكين، فلا فرق بين القيمة والعين عنده.

وقد قالت الشافعية: لنا أن نقول -وإن سلمنا أنها حق للمساكين-: إن الشارع إنما عَلَّق الحقَّ بالعين قَصْدًا منه لتشريك الفقراء مع الأغنياء في أعيان الأموال.

---

(١) ينظر: المنخول، الغزالي (ص:١٣١-١٣٢)، لباب المحصول (٥٠٣/٢).

(٢) ينظر: الإشراف، القاضي عبد الوهاب (٣٩١/١).

(٣) ينظر: المجموع (٤٢٩/٥).

(٤) ينظر: المغني (٢٩٥/٤).

(٥) ينظر: حاشية ابن عابدين (٢٨٥/٢).

والحنفية تقول: إنما خُصَّتْ بالذكر أَعْيَانُ الأموال تَسْهِيلاً على أرباب الأموال، لأن كل ذي مال إنما يسهل عليه الإخراج من نوع المال الذي بين يديه"[(١)].

(١) بداية المجتهد (١/٣٢٠).

المطلب الخامس: حكم الفطر بالحجامة

لقد ثبت عن النَّبيِّ ﷺ أنه قال: «أَفْطَرَ الحاجمُ والمحجومُ»(١).

حكم النص: أفاد ظَاهِرُ هذا الحديث أَنَّ الحجامة من المفطرات للحاجم والمحجوم؛ لأنَّ الشارع عَلَّقَ الحكم بِمُشْتَقٍّ، وتَعْليقُ الحكم بِمُشْتَقٍّ يَدُلُّ على عِلِيَّةِ ما منه الاشتقاقُ: وهو الحجامة في هذه المسألة؛ فتكون من المفطرات.

وهذا مذهب الحنابلة(٢)، خلافًا للجمهور في عدم الفطر بها(٣).

حكم النص بين التَّعْلِيل والتَّعَبُّدِ:

اختلف الحنابلة في الفطر بالحجامة بين التَّعْلِيل والتَّعبُّدِ على قولين:

القول الأول: إن الفطر بالحجامة تَعَبُّديٌّ لا يعقل معناه، ولا يقتضيه القياس.

هذا طريقة ابن عقيل، وهو المذهب(٤).

قال ابن تيمية: "من أصحابنا من سلك مسلك التَّعبُّدِ الصَّرْفِ، ورأى خروجها عن مسالك القياس، وجعلها موضع استحسانٍ، فقدم فيه النص على القياس، هذه طريقة ابن عقيل"(٥).

وقال ابن مفلح: "إنَّ القياس لا يقتضيه"(٦).

دليل التَّعَبُّديَّة:

ووجه التَّعبُّدِ في هذا الحكم وعدم اقتضاء القياس له: أنهم اعتقدوا أن الفطر يكون بما

(١) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الصوم، باب في الصائم يحتجم (٣٠٨/٢)، والترمذي في جامعه، كتاب الصوم، باب كراهية الحجامة للصائم (١٤٤/٣)، وابن ماجه في سننه، كتاب الصيام، باب ما جاء في الحجامة للصائم (٥٣٧/١)، والحديث صحيح، قال الترمذي: "حديث حسن صحيح". ينظر: البدر المنير (٦٧١/٥)، الإرواء (٦٥/٤).

(٢) ينظر: المغني (٣٥٠/٤).

(٣) ينظر: بدائع الصنائع (١٠٧/٢)، مواهب الجليل (٤١٦/٢)، نهاية المحتاج (١٧٤/٣).

(٤) ينظر: شرح منتهى الإرادات (٣٦٣/٢)، كشاف القناع (٣٢٠/٢).

(٥) ينظر: شرح العمدة (٣٥٦/٣).

(٦) المبدع (٢٥/٣).

دَخَلَ لا بما خَرَجَ، قال ابن تيمية: "وأما الحجامة فإنما اعْتَقَدَ أن الفطر منها مُخَالِفٌ للقياس مَنِ اعْتَقَدَ أن الفطر مما خَرَجَ لا مما دَخَلَ"(١).

ونوقش هذا: بأنه منتقضٌ بالقيء عَمْدًا، وبالجماع مع الإِنْزَالِ، والحيضِ، والنفاسِ، وبذلك يتقرر عدم صحة القول: بأن الفطر يكون بما دَخَلَ فقط؛ بل الفطر يكون بما دَخَلَ، وبما خَرَجَ.

القول الثاني: إنه مُعَلَّلٌ باستخراج ما به قوام البدن.

وهذا هو اختيار ابن تيمية(٢)، وتلميذه ابن القيم(٣)، وذكر ابن تيمية أنه طريقة القاضي أبي يعلى(٤).

دليل هذا التَّعْلِيل:

لقد لخص ابن القيم وجه هذا التَّعْلِيلِ، فقال: "إنَّ الشارع الحكيم شَرَعَ الصوم على أكمل الوجوه وأقومها بِالْعَدْلِ، وأمر فيه بغاية الاعتدال، حتى نهى عن الوصال، وأمر بتعجيل الفطر وتأخير السحور، وجَعَلَ أعدل الصيام وأفضله صيام داود.

فكان من تمام الاعتدال في الصوم: أن لا يُدْخِلَ الإنسان ما به قوامه، كالطعام والشراب، ولا يُخْرِجُ ما به قوامه، كالقيء، والاستمناء.

وفرق بين ما يمكن الاحتراز منه من ذلك وبين ما لا يمكن؛ فلم يفطر بالاحتلام، ولا بالقيء الذَّارِع، كما لا يفطر بغبار الطحين، وما يسبق من الماء إلى الجوف عند الوضوء والغسل.

وجَعَلَ الحيضَ مُنَافيًا للصوم دون الجنابة؛ لطول زمانه، وكثرة خروج الدم، وعدم التمكن من التطهير قبل وقته، بخلاف الجنابة.

وفرق بين دم الحجامة ودم الجرح؛ فجعل الحجامة من جنس القيء والاستمناء والحيض، وخروج الدم من الجرح والرعاف من جنس الاستحاضة والاحتلام وذرع القيء،

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٠/٥٢٧).

(٢) ينظر: مجموع الفتاوي (٢٠/٥٢٧-٥٢٨).

(٣) ينظر: إعلام الموقعين (٣/١٩٠).

(٤) ينظر: شرح العمدة (٣/٣٠٦).

فتناسبتِ الشَّريعةُ وتشابهت تأصيلاً وتفصيلاً، وظهر أنها على وفق القياس الصحيح، والميزان العادل، ولله الحمد"(١).

ونوقش هذا: بأن التَّعْلِيلَ بالخوف من الضعف مُحْتَمِلٌ في جانب المحجوم، وأما الحاجمُ فلا تتحقق فيه هذه العلةُ(٢).

ولقد أجاب ابن تيمية عن هذا بجوابين(٣):

الجواب الأول: أن الحجامة لَمَّا لم تُمْكِنْ إلا من اثنين، جاز أن يجعل الشَّرْعُ فِعْلَ أحدهما الذي لا يَتِمُّ فِطْرُ الآخر إلا به فِطْرًا، وأن يَجْعَلَ تفطيرَ الصَّائم فِطْرًا؛ كما قيل في الجماع؛ بخلاف الإطعام والإسقاء؛ فإن ذلك يمكن أن يكون من وَاحِدٍ، وليس فِعْلُ الآخر شَرْطًا في وجوده.

وهذا الجواب ضَعِيفٌ؛ لأنه يقتضي أن من حَجَمَ من ليس بصائم لا يُفْطِرُ؛ وهو مُخَالِفٌ لظاهر النص.

الجواب الثاني: أن الحاجم إذا امْتَصَّ المِحْجم بعد شَرط العضو، جاز أن يَسْبِقَ شَيْءٌ من الدَّمِ إلى حَلْقِهِ ولا يَشْعُرُ به، والحكمة إذا كانت خِفِيَّةً، أقيمت المظنة الظاهرة مقامها؛ كالنوم مع الحدث.

وهذا ضَعِيفٌ؛ لأنَّ وُصُولَ الدَّمِ إلى الحلق أَمْرٌ ظَاهِرٌ، يُمْكِن التيقن والتحقق منه؛ فإن الحاجم يستيقن من عدم الشرب من الدَّمِ شَيْئًا؛ بخلاف النائم؛ فإنه لا يشعر بخروج الحدث؛ فلذلك عُلِّقَ حكم النقض بالنوم.

القول الراجح:

الذي يظهر رجحانه: أن الفطر بالحجامة مُعَلَّلٌ -على طريقة الحنابلة القائلين بالفطر بالحجامة- باستخراج ما به قوام البدن؛ لوجود النظائر الشاهدة لهذا المعنى بالاعتبار، كالفطر بالقَيْءِ عَمْدًا، والجماع مع الإِنْزَالِ، والاستمناء، والحيض، والنفاس.

هذا بالنسبة للمحجوم؛ وأما الحاجم؛ فلا يظهر في فطره معنى مستقيم، يصلح الاعتماد عليه؛ وبالتالي يكون التزام التَّعبُّدِ من جانبه هو الأولى من التكلف في التقصيد والتَّعْلِيل.

---

(١) إعلام الموقعين (١٨٩/٣-١٩٠)، ينظر: مجموع الفتاوى (٥٢٨/٢٠).

(٢) ينظر: المغني (٣٥٢/٤).

(٣) ينظر: شرح العمدة (٣٦٢/٣-٣٦٣).

فالحكم مُعَلَّلٌ باستخراج ما به قوام البدن بالنسبة للمحجوم؛ وفاقًا لابن تيمية وابن القيم، وتعبُّديٌّ بالنسبة للحاجم؛ وفاقًا لابن عقيل ومن معه.

وينبني على ذلك: إلحاق الفصد بالحجامة في الفطر، إذا خرج الدَّمِ، بالنسبة للمحجوم، وفاقًا لابن تيمية[١]، وعدم إلحاقه بها بالنسبة للحاجم؛ وفاقًا للمشهور في المذهب الحنبليِّ على عدم الفطر بشيء مما عدا الحجامة: من الفصد، والشرط، والجرح المجرد، ونحوها[٢].

(١) ينظر: شرح العمدة (٣/٣٦١).

(٢) ينظر: شرح منتهى الإرادات (٢/٣٦٣).

المطلب السادس: تعيين الأحجار في رمي الجمرات

لقد ثبت عن النَّبيِّ ﷺ أنه رمى بالحصى وأمر به، ومن ذلك قوله: «عليكم بحصى الخذف الذي يرمى به الجمرة»[(١)].

حكم النَّصِّ: أفاد ظَاهِرُ هذا الحديث تعيينَ الحصى لرمي الجمرات، وعدم الإجزاء بغيره.

حكم النص بين التَّعْلِيل والتَّعَبُّدِ:

اختلف العلماء في تخصيص الأحجار بالرمي بين التَّعْلِيلِ والتَّعبُّدِ على قولين:

القول الأول: إنه تَعَبُّدِيٌّ لا يعقل معناه.

وهذا مذهب المالكية[(٢)]، والشافعية[(٣)]، والحنابلة[(٤)].

قال الجويني: "إن الرَّمْيَ لا يعقل منه غَرَضٌ، ولا مَحْمَلَ له إلا التَّعبُّدُ المحض، والتزام الأمر؛ فتعيَّنت الأحجار فيها"[(٥)].

وقال ابن مفلح: "فلو رمى بذهب أو فضة لم يجزئه؛ لأنه -عليه السلام- لم يرم إلا بالحصى، وهو تَعَبُّديٌّ"[(٦)].

دليل التَّعَبُّدِيَّةِ:

ووجه التَّعَبُّدِ: أنه لا يظهر في رمي الجمرات مناسبة ظاهرة؛ "إذ لا حَظَّ للجمرة في وصول الحصى إليها"، ويؤيده أن الباب باب تَعَبُّدٍ[(٧)].

القول الثاني: إن الرَّمْيَ بالحصى مُعَلَّلٌ بإرغام الشيطان وإهانته.

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب استحباب إدامة الحاج التلبية حتى يشرع في رمي جمرة العقبة يوم النحر (٩٣١/٢).

(٢) ينظر: الإشراف على نكت الخلاف (٤٨٤/١)، التوضيح (٤٤٠/٢).

(٣) ينظر: المجموع (١١٤/٢)، نهاية المحتاج (١٤٥/١).

(٤) المبدع (٢١٩/٣)، شرح منتهى الإرادات (٥٥٩/٢).

(٥) نهاية المطلب (١٠٩/١).

(٦) المبدع (٢١٩/٣).

(٧) ينظر: الإشراف على نكت الخلاف (٤٨٤/١)، الإحياء، الغزالي (٤٨٣/١).

وهذا مذهب الحنفية[١].

قال ابن عابدين: "إنَّ المأثور كَوْنُ الرَّمْيِ لرغم الشيطان، وما وقع منه ﷺ من الرَّمْيِ بالحصى أفاد بطريق الدلالة جوازه بِكُلِّ ما كان من جنس الأرض"[٢].

دليل التَّعْلِيلِ:

ووجه التَّعْلِيلِ: أن إرغام الشيطان وإهانته هو المقصد المأثور في مشروعية الرَّمْيِ، وهو حَاصِلٌ بالرمي بكل ما يهين، لكن خُصِّصَ بما هو من جنس الأرض دون غيره؛ لأن الشارع رمى بالحصى، فكانت فيه دلالة على بقية أجزاء الأرض، دون غيره الذي لا يَدْخُلُ تحت جنس الأرض، ولا يتناوله اسمها[٣].

ونوقش هذا من وجهين:

الوجه الأول: إنه إذا ساغ التَّعْلِيلُ بالإرغام والإهان؛ فَلْيَجُزْ الرَّمْيُ -إذًا- بكُلِّ ما يحقق الإهانة والإرغام دون تخصيص ذلك بما كان من جِنْسِ الأرض[٤].

الوجه الثاني: إن إرغام الشيطان حِكْمَةٌ، وليست بِعِلَّةٍ مؤثرة توجب التصرف في المأثور المنصوص عليه، ومعرفة الحكمة لا ترفع صفة التَّعبُّدِ عن الحكم في سياق إعمال العلة.

ولذلك قال ابن الهمام: "أكثر المحققين على أنها أمور تَعَبُّدِيةٌ لا يُشْتَغَلُ بالمعنى فيها"[٥].

القول الراجح:

الذي يظهر رجحانه في هذه المسألة أنها تعبدية لا يعقل لها معنى، كغيرها من أعمال الحج؛ إذ يصعب إبداء علَّة مستوفاة لشروط القبول فيها.

وينبني على ذلك: عدم جواز الرمي بِكُلِّ ما ليس بحجر، وهو مذهب المالكية[٦]، والشافعية[٧]، والحنابلة[٨]، خلافًا للحنفية في جوازه بكل ما هو من جنس الأرض[٩].

---

(١) ينظر: شرح فتح القدير (٤٨٩/٢)، حاشية ابن عابدين (٥١٤/٢).
(٢) حاشية ابن عابدين (٥١٤/٢).
(٣) ينظر: شرح فتح القدير (٤٨٩/٢)، حاشية ابن عابدين (٥١٤/٢).
(٤) ينظر: شرح فتح القدير (٤٨٩/٢).
(٥) شرح فتح القدير (٤٨٩/٢).
(٦) ينظر: الإشراف على نكت الخلاف (٤٨٤/١).
(٧) ينظر: نهاية المحتاج (١٤٥/١).
(٨) ينظر: شرح منتهى الإرادات (٥٥٩/٢).
(٩) ينظر: البحر الرائق (٣٧٠/٢).

الفصل الثاني: التطبيقات التعبُّدية في غير العبادات

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: التطبيقات في كتاب البيوع والنكاح

المبحث الثاني: التطبيقات في كتاب العتق والديات والأدعية

المبحث الأول: التطبيقات في كتاب البيوع والنكاح

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: النهي عن بيع الطعام قبل قبضه

المطلب الثاني: رد البدل في حكم المصراة

المطلب الثالث: لفظ الإنكاح والتزويج في عقد النكاح

المطلب الرابع: النهي عن الطلاق في الحيض

المطلب الأول: النهي عن بيع الطعام قبل قبضه

لقد ثبت عن النَّبيِّ ﷺ أنه قال: «مَنِ ابْــتَاعَ طَعَامًا فلا يَبِــعْهُ حتى يقبضه»[١].

حكم النص: أفاد ظَاهِرُ هذا الحديث تحريمَ بَيْعِ الطعام قبل قبضه؛ لأن النــهيَ المطلــقَ يقتضي التحريم.

حكم النص بين التَّعْلِيل والتَّعَبُّدِ:

لقد اختلف العلماء في هذا الحكم بين التَّعْلِيل والتَّعبُّدِ على قولين:

القول الأول: إن هذا النَّهْيَ تَعَبُّدِيٌّ لا يعقل معناه.

وهذا مَذْهَبُ المالكية[٢]، وهو اختيارُ الجويني[٣]، وظَاهِرُ كلام الرافعي[٤].

قال الرجراجي المالكي: "والصحيح أنها شريعة غير معقولة المعنى، ولا مفهومة المغزى، بل هو شَرْعٌ محضٌ، وتَعَبُّدٌ صَرْفٌ"[٥].

وقال الجويني: "وامتناعُ البيع في المبيع قبل القبضِ ليس معلَّلاً بحق البائع؛ فإن البائع وإن رضي ببيع المشتري، لم ينفذ بيعُه، والغالب على هذا الأصل التَّعَبُّدُ"[٦].

---

(١) أخرجه البخاري في جامعه، كتاب البيوع، باب بيع الطعام قبل أن يقبض وبيع ما لــيس عنــدك (٢/٧٥٠)، ومسلم في صحيحه، كتاب البيوع، باب بطلان المبيع قبل القبض (٣/١١٥٩).

(٢) وللمالكية قولان آخران:

أحدهما: إنه مُعَلَّلٌ بكونه ذريعةً إلى بيع العينة، وهذا رأي القاضي أبي الفرج، والقاضي عبد الوهاب، وقيل: هو رأي غيرهما من البغداديين، وهذا الرأي ضعيف؛ لأنَّه لو كان المنع لأجل العينة لجاز بيعه على غير البائع بأي ثمن قبل القبض، وهو تخصيص لعموم النص بلا دليل.

القول الثاني: إنه مُعَلَّلٌ بإظهار الطعام حتى ينتفع به الفقراء، ولا يكون دولة بين الأغنياء، ووجهه: أن للشــرع غرضًا في ظهوره، فإنا لو جوزنا بيعه قبل قبضه لباعه أهل الأموال بعضهم من بعض من غير ظهور بخلاف ما إذا منعنا ذلك؛ فإنه حينئذٍ ينتفع به الكيال والجمال، ويظهر للفقراء، وتتقوى نفوس الناس به، ولا سيما في زمــن المسغبة. ينظر: المعونة، القاضي عبد الوهاب (٢/١٤)، شرح التلقين، المازري (٢/١٦٤)، منــاهج التحصــيل (٦/٢١٨)، التوضيح (٤/٥٠١-٥٠٢)، حاشية الدسوقي (٣/١٥١).

(٣) ينظر: نهاية المطلب (٥/ ١٧٣).

(٤) ينظر: العزيز (٤/٢٩٤).

(٥) مناهج التحصيل (٦/ ٢١٨).

(٦) نهاية المطلب (٥/ ١٧٣).

وقال الرافعي: "الاعتمادُ على الأخبار"(١).

دليل التَّعَبُّدِيَّةِ:

ووجه التَّعَبُّدِ: أن النصَّ عُلِّقَ النهي بالطعام، ولم تظهر فيه عِلَّةٌ تقتضي مساواة غيره به، فاختصَّ الحكم بمورده، وتُؤيِّد هذا التوجيهَ مشروعيةُ التصرف في الثمن والعقود التبرعية: كالهبة والصدقة قبل قبضها، فثبت بذلك أن مقتضى القياس جواز التصرف في المبيع قبل قبضه(٢).

ونوقش هذا: بأن الأصل في أحكام المعاملات التَّعْلِيلُ، وقد ظهر في المحل معنى مناسبٌ، وهو دفع النزاع بين البائع والمشتري، ولا تَصِحُّ دعوى التَّعبُّدِ مع ظهور العلة.

القول الثاني: إن النهيَ مُعَلَّلٌ، واختلفوا في تعيين العلة على أربعة آراء:

الرأي الأول: إنه مُعَلَّلٌ بخشية انفساخ العقد بهلاك المبيع.

وهذا مذهب الحنفية(٣).

قال الكاساني -إنَّ العلَّةَ هي-: "غرر الانفساخ بهلاك المعقود عليه"(٤).

دليل هذا التَّعْلِيل:

لقد وَجَّه ابن الهمام هذا التَّعْلِيلَ بعبارة دقيقة رصينة، فقال: "لأن فيه غرر انفساخ العقد الأول على اعتبار هلاك المبيع قبل القبض؛ فيتبين حينئذ أنه باع ملك الغير بغير إذنه، وذلك مُفْسِدٌ للعقد"(٥).

ونوقش هذا: بأن هذا لا يتضمن غَرَرًا ولا مَفْسدةً، حتى ينهى عنه؛ لأن المبيع إذا تَلِفَ رجع البائعُ على المشتري بالثمن؛ فانتفى الغرر بذلك(٦).

وفي ذلك قال ابن تيمية: "هذا مأخذٌ ضعيفٌ لا محذور فيه؛ فإن المبيع إذا تَلِفَ قبل التمكن من قبضه، كان على البائع أداء الثمن الذي قبضه من المشتري الثاني، فالواجب بضمان هذا غير الواجب بضمان هذا"(٧).

---

(١) العزيز (٢٩٤/٤)، وهذه إشارة إلى ضعف علتي الشافعية في رأيه.

(٢) ينظر: الإشراف، القاضي عبد الوهاب (٥٤٨/٥)، شرح التلقين، المازري (١٦٧/٢).

(٣) ينظر: بدائع الصنائع (١٨٠/٥)، البحر الرائق (١٢٦/٦).

(٤) بدائع الصنائع (١٨٠/٥).

(٥) شرح فتح القدير (٥١٢/٦).

(٦) ينظر: العزيز (٢٩٤/٤)، تهذيب السنن (٢٨٠/٩-٢٨١).

(٧) مجموع الفتاوى (٥٠٩/٢٩).

الرأي الثاني: إنه مُعَلَّلٌ بضعف الملك، أو توالي الضمانات(١).

وهذا مذهب الشافعية(٢).

قال النووي: "وعللوه بعلتين:

إحداهما: ضعف الملك لتعرضه للانفساخ بتلفه.

والثاني: توالي الضمان"(٣).

دليل التَّعْلِيل بضعف الملك:

ووجه التَّعْلِيلِ بهذه العلة: أن العقد مُعَرَّضٌ للفسخ عند تلف المبيع، وذلك مُضِرٌّ بالمشتري(٤).

ونوقش هذا التَّعْلِيلُ: بأن التَّعْلِيلَ بالفسخ عند تلف المبيع- تعليلٌ بوصفٍ طَرْدِيٍّ لا يتضمن أي مفسدةٍ تقتضي منع البيع؛ إذ لا تلازم بين انفساخ العقد بسبب طارئ وبين عدم صحته شرعًا أو عَقْلاً.

قال الرافعي: "لا يُعْرَفُ لكون المبيع من ضمانه معنى، سوى أنه لو تَلِفَ ينفسخ البيع ويسقط الثمن، فلم لا يجوز أن يَصِحَّ البيع؟ ثم لو تَلِفَ في يد البائع ينفسخ البيعان، ويسقط الثمنان، ويتبيَّنُ أنه هَلَكَ في يده"(٥).

دليل التَّعْلِيل توالي الضمانات:

وَوَجْهُ التَّعْلِيلِ: أن بيع شَيْءٍ قبل قبضه يؤدِّي إلى مستحيلٍ، وهو أن يكون المبيع للمالكين مضمونًا عليهما في الوقت نفسه، وذلك ممتنعٌ(٦).

---

(١) والمقصود بضعف الملك أن ملك المشتري ضعيفٌ؛ لكون العقد معرض لانفساخ عند تلف المبيع.
ومعنى توالي الضمانات: أن يكون المبيع الواحد مضمونًا لأكثر من شخصٍ واحدٍ في حالة واحدة، بحيث يكون مضمونا للمشتري الأول على البائع الأول، وللبائع الثاني على المشتري الثاني، وهكذا. ينظر: المجموع (٩/ ٢٦٦)، تحفة المحتاج (٤/٤٠١).

(٢) تحفة المحتاج (٤/٤٠١)، ينظر: نهاية المحتاج (٤/٨٥)، والظاهر أن المذهب استقر على العلة الأولى وهي: ضعف الملك؛ ولذلك قدمها ابن حجر، وحكى مقابلها بصيغة التضعيف، واقتصر عليها الرملي عند بحث المسألة، وفرّع عليها.

(٣) المجموع (٩/ ٢٦٦).

(٤) ينظر: ينظر: المجموع (٩/ ٢٦٦)، تحفة المحتاج (٤/٤٠١).

(٥) ينظر: العزيز (٤/٢٩٤)، ينظر: تهذيب السنن (٩/٢٨١).

(٦) المجموع، النووي (٩/٢٦٦).

ونوقش هذا: بأن التعليلَ بمنع توالي الضمانات تعليلٌ بوَصْفٍ طَرْديٍّ لا يقتضي مفسدة؛ فلا يجوز تَعْليلُ النهي به، قال ابن القيم: "لا تظهر فيه مناسبةٌ تقتضي الحكم، فإن كَوْن الشّيْءِ مضمونًا على الشخص بجهة، ومضمونًا له بجهة أخرى- غير ممتنع شرعًا ولا عقلاً.

ويكفي في ردِّه أنه لا دليلَ على امتناعه، كيف وأنتم تُجَوِّزُونَ للمستأجر إجارةَ ما استأجره والمنفعة مضمونة له على المؤجر، وهي مضمونة عليه للمستأجر الثاني.

وكذلك الثمارُ بعد بُدُوِّ صلاحها إذا بيعت على أصولها، فهي مَضْمونةٌ على البائع، إذا احتاجَتْ إلى سَقْيٍ اتفاقًا، وإن تَلِفَتْ بجائحةٍ فهي مَضْمونةٌ عليه، وله"[1].

الرأي الثالث: إنه مُعَلَّلٌ باحتياجه إلى حق التوفية بالكيل، والوزن، والْعَدِّ، والذرع.

وهذا رأي الحنابلة[2].

دليل هذا التَّعْلِيل:

وَوَجْهُ التَّعْلِيلِ: أنَّ الشارع الحكيم ذَكَرَ الطعام للتنبيه على كل ما فيه حق التوفية بالكيل، والوزن، والعد، والذرع؛ وإنما خُصَّ الطعام بالذكر؛ لأنه كان غَالِبَ ما يكال ويوزن في زمان النَّبيِّ ﷺ.

قال البهوتي: "وكان الطعامُ يومئذ مُسْتَعْمَلاً غالبًا فيما يُكال ويُوزن، وقيس عليهما المعدود والمذروع؛ لاحتياجهما لحق توفية"[3].

ونوقش هذا: بأنَّ الكيلَ، والوزنَ، والْعَدَّ، والذَّرْعَ أَوْصافٌ طردية، لا تتضمن أي معنى مُنَاسِبٍ في محل الحكم؛ وإنما هي آلة لمعرفة القَدْرَ؛ فلا يصلحُ أن يكون مَنَاطًا للمنع.

الرأي الرابع: إنه مُعَلَّلٌ بعدم تمام استيلاء المشتري على المبيع، المفضي إلى النِّزاع والخصومة.

وهذا رأي ابن تيمية[4]، وابن القيم[5].

---

(١) تهذيب السنن (٢٨١/٩-٢٨٢)، وينظر: العزيز (٢٩٤/٤).

(٢) ينظر: المغني (١٨١/٦)، كشاف القناع (٢٤١/٣).

(٣) كشاف القناع (٢٤١/٣)، ينظر: شرح منهى الإرادات (٢٣٠/٣-٢٣١).

(٤) ينظر: مجموع الفتاوى (٥١٦/٢٩).

(٥) ينظر: تهذيب السنن (٢٨٢/٩).

دليل هذا التَّعْلِيل:

ووجه هذه العلة: أن المبيع قبل تمام استيلاء المشتري عليه، وانقطاع علاقة البائع عنه بالكلية، فإنَّ البائع قد "يطمع في الفسخ والامتناع من الإقباض: إذا رأى المشتري قد رَبِحَ فيه، ويَغُرُّهُ الربح، وتضيقُ عينه منه، وربما أفضى إلى التحيُّلِ على الفسخ ولو ظُلْمًا، وإلى الخصام والمعاداة، والواقع شَاهدٌ بهذا.

فمن محاسن الشريعة الكاملة الحكيمة منع المشتري من التصرف فيه حتى يتم استيلاؤه عليه، وينقطع عن البائع وينفطم عنه؛ فلا يطمع في الفسخ والامتناع من الإقباض، وهذا من المصالح التي لا يهملها الشارع، حتى إن من لا خبرة له من التجار بالشرع يتحرى ذلك ويقصده؛ لما في ظنه من المصلحة وسد باب المفسدة"(١).

القول الراجح:

القول الأقرب في هذه المسألة: أنها مُعَلَّلَةٌ بعدم تمام استيلاء المشتري على المبيع، المفضي إلى النِّزاع والخصومة؛ لقوة ما استند عليه هذا التَّعْلِيلُ من مراعاة مقاصد الشارع الحكيم في منع النِّزاعات، ودفع الخصومات بين البائع و المشتري.

وينبني على ذلك: أنَّ النَّهْيَ عامٌ في جميع عقود المعاوضة التي مبناها على المشاحة والمكايسة، وهذا اختيار ابن تيمية، وتلميذه ابن القيم(٢).

ولقد تَحَرَّرَ فقهُ المذاهب الأربعة بناء على الاختلاف في هذا الحكم بين التَّعْلِيلِ والتَّعَبُّدِ على الوجه التالي:

أولا: عند الحنفية: النهي عامٌ في كُلِّ شَيْءٍ إلا العقار؛ لأنه لا يخشى منه الهلاكُ، أو لأن الهلاك فيه نَادِرٌ(٣).

ثانيًا: عند المالكية: النهي خَاصٌّ بالطعام إذا اشتراه البائع كيلاً، أو وَزْنًا، أو عَدًّا؛ لأن الحكم تَعَبُّدِيٌّ؛ فلم يَتَعَدَّ مورده(٤).

---

(١) تهذيب السنن (٩/٢٨٢).

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى (٢٩/٥١٦)، تهذيب السنن (٩/٢٨٢).

(٣) ينظر: البحر الرائق (٦/١٢٦).

(٤) ينظر: حاشية الدسوقي (٣/١٥١).

ثالثًا: عند الشافعية: النهي عَامٌ في كُلِّ شيء بلا استثناء[(١)].

رابعًا: عند الحنابلة: النهي خَاصٌّ فيما اشتري بالكيل، أو الوزن، أو العد، أو الذرع[(٢)].

خامسًا: يجوز بيع المبيع على البائع قبل القبض؛ لانتفاء الْعِلَّةِ التي حرم البيع وأمثاله لأجلها؛ وهذا اختيار ابن تيمية[(٣)]، وابن القيم[(٤)]، خلافًا لمشهور مذهب الحنفية[(٥)]، والشافعية[(٦)]، والحنابلة[(٧)].

---

(١) ينظر: تحفة المحتاج (٤/٤٠١).

(٢) ينظر: كشاف القناع (٣/٢٤١).

(٣) ينظر: مجموع الفتاوى (٢٩/٥١٣).

(٤) تهذيب السنن (٩/٢٨٢).

(٥) ينظر: البحر الرائق (٦/١٢٧).

(٦) ينظر: نهاية المحتاج (٤/٨٥).

(٧) الإنصاف (٤/٤٦١).

المطلب الثاني: رد البدل في حُكْمِ المصرَّاة

لقد ثبت عن النَّبيِّ ﷺ أنه قال: «لا تُصَرُّوا الإبل والغنم، فمن ابتاعها بعد؛ فإنه بخير النظرين بعد أن يحتلبها: إن شاء أمسك، وإن شاء رَدَّهَا، وصَاعَ تَمْرٍ»[١].

حكم النص: لقد أفاد الحديث تحريمَ التصرية، وإثبات الخيار للمشتري بين إمساك المصراة، بين رَدِّها إلى البائع مع البدل المنصوص عليه، وهو صاع من تمرٍ.

حكم النص بين التَّعْلِيلِ والتَّعَبُّدِ:

اختلف العلماء في ردِّ بدل المصرَّاة في مسألتين:

المسألة الأولى: أَصْل رَدِّ البدل:

اختلف العلماء في رَدِّ شَيْءٍ مع المصرَّاة بين التَّعْلِيلِ والتَّعبُّدِ على قولين:

القول الأول: إنه تَعَبُّديٌّ لا يعقل معناه.

وهذا مذهب المالكية[٢].

قال الدَّسُوقيُّ المالكيُّ: "رَدُّ المشتري للصَّاع أمرٌ تَعَبُّديٌّ، أَمَرَنَا به الشارع، ولم نعقلْ له معنى"[٣].

دليل التَّعَبُّديَّةِ:

ووجه التَّعَبُّدِ: أنَّ اللَّبن المحتلب غَلَّةٌ وخَرَاجٌ، والقاعدة: أَنَّ الخراج بالضمان، والضَّمانُ على المشتري، فمقتضاه أنه يفوز باللَّبن ولا شَيْءَ عليه[٤].

ولقد ناقش ابن القيم هذا التوجيه، فقال: "إنَّ الخراجَ اسْمٌ لِلْغَلَّةِ، مِثْلُ كَسْب العبد، وأجرة الدَّابة، ونحو ذلك، وأما الولدُ واللَّبن فلا يُسَمَّى خَرَاجًا.

---

(١) أخرجه البخاري في جامعه، كتاب البيوع، باب النهي للبائع أن لا يحفل الإبل والبقر والغنم وكل محفلة (٧٥٥/٢)، ومسلم في صحيحه، كتاب البيوع، باب تحريم بيع الرجل على بيع أخيه.. (١١٥٢/٣).

(٢) ينظر: حاشية الدسوقي (١١٦/٣)، بلغة السالك (٢١٤٢/٥).

(٣) حاشية الدسوقي (١١٦/٣).

(٤) ينظر: التحقيق والبيان (٦٧٩/٣-٦٨٠)، حاشية الدسوقي (١١٦/٣).

وغايةُ ما في الباب قياسُه عليه بجامع كونهما من الفوائد، وهو من أفسد القياس؛ فإنَّ الكسب الحادث والْغَلَّةُ لم يكن موجودًا حال البيع، وإنما حدث بعد القبض، وأما اللبن هاهنا فإنه كان موجودًا حال العقد، فهو جُزْءٌ من المعقود عليه.

والشارع لم يجعلِ الصَّاعَ عِوَضًا عن اللَّبن الحادث، وإنما هو عِوَضٌ عن اللَّبن الموجود وَقْتَ العقد في الضَّرْعِ، فضمانُه هو مَحْضُ الْعَدْلِ والقياس"[1].

القول الثاني: إنه مُعَلَّلٌ بكون اللَّبن القديم مِلْكٌ للبائع، وليس غَلَّةً.

وهذا مذهب الشافعية[2]، والحنابلة[3].

قال ابن دقيق العيد: "إنَّ اللَّبن الذي كان في الضَّرْعِ حالَ العقد يَتَعَذَّرُ رَدُّهُ؛ لاختلاطه باللَّبن الحادث بعد العقد، وأحدهما للبائع، والآخر للمشتري، وتَعَذُّرُ الرَّدِّ لا يمنع الضمان، مع بقاء العين، كما لو غصَب عبدًا فأبق، فإنه يضمن قيمته مع بقاء عينه، لتعذُّرِ الردِّ"[4].

وقال ابن تيمية: "لم يُجْعَلِ الصَّاعُ عِوَضًا عما حدث بعد العقد، بل عوضًا عن اللَّبن الموجود في الضَّرْع وقتَ العقد"[5].

دليل هذا التَّعْلِيل:

وَوَجْهُ هذا التَّعْلِيلِ: أنَّ رَدَّ الصَّاعِ مع المصرَّاة إلى البائع ليس أَخْذًا للغلَّةِ والخراج من المشتري، وإنما هو رَدُّ بدل لبن البائع الذي كان في ضرع بهيمته قبل العقد؛ فمن العَدْل عند فسخ البيع أن يرجع إليه حَقُّهُ[6].

القول الراجح:

الذي يظهر رجحانه: أنَّ رَدَّ الصَّاعِ مع المصراة عند ردِّها إلى البائع معقول المعنى؛ لأنه في مقابلة لبنه الذي كان مِلْكًا له قبل العقد؛ لا ما استحدث عند المشتري مما يدخل في غنمه وغرمه.

---

(١) إعلام الموقعين (٣/٢٢٣-٢٢٤)، ينظر: الإحكام، ابن دقيق العيد (٢/١٨)، مجموع الفتاوى (٤/٥٣٨).

(٢) ينظر: الإحكام (٢/١٨٩).

(٣) ينظر: مجموع الفتاوى (٤/٥٣٨)، إعلام الموقعين (٣/٢٢٤).

(٤) الإحكام (٢/١٨٩).

(٥) مجموع الفتاوى (٢٠/٥٥٧-٥٥٨).

(٦) ينظر: الإحكام، ابن دقيق العيد (٢/١٨)، مجموع الفتاوى (٤/٥٣٨)، إعلام الموقعين (٣/٢٢٤).

وينبني على هذا الترجيح: فائدة علمية، وهي موافقة هذه المسألة لقياس الأصول، وعدم مخالفتها إياها.

وهذا مذهب الشافعية(١)، والحنابلة(٢)، خِلافًا للحنفية في صيرورتهم إلى رَدِّ الحديث لمخالفته قياس الأصول(٣)، والمالكية في صيرورتهم إلى قبول الحديث، وجعله تَعبُّديًّا(٤).

المسألة الثانية: جنس البدل وقدره:

اختلف العلماء في جنس البدل وقدره -وهو كَوْنه صَاعًا من تمر- بين التَّعْلِيل والتَّعبُّدِ على قولين:

القول الأول: إنه مُعَلَّلٌ بقطع الخصومة بتقدير صَاعٍ من تمر تَعَبُّدًا.

وهذا مذهبُ الشافعية(٥)، والحنابلة(٦).

قال ابن حجر الهيتمي -في جنس البدل وقدره-: "هنا قطع النزاع مع ضَرْبِ تَعبُّدٍ"(٧).

وقال الشبراملسيُّ: "التقدير بالصَّاعِ من التمر تَعَبُّديٌّ"(٨).

وقال ابن القيم -حكاية عن الحنابلة أنهم قالوا-: "هذا حُكْمٌ عامٌ في جميع الأمصار، حتى في المصر الذي لم يَسْمَعْ أهلُه بالتمر قط ولا رأوه؛ فيجب إخراج قيمة الصَّاع في موضع التمر، ولا يجزئهم إخراج صاع من قوتهم.

وهذا قول أكثر الشافعية والحنابلة، وجعل هؤلاء التمر في المصراة كالتمر في زكاة التمر لا يجزئ سواه، فجعلوه تَعَبُّدًا، فعيَّنُوه اتباعًا للفظ النَّص"(٩).

---

(١) ينظر: تكملة المجموع، السبكي (١٢/٢٢-٢٨).

(٢) ينظر: الإنصاف (٤/٣٩٩).

(٣) ينظر: حاشية ابن عابدين (٥/٤٤).

(٤) ينظر: حاشية الدسوقي (٣/١١٦).

(٥) ينظر: تحفة المحتاج (٤/٣٩٠)، نهاية المحتاج (٤/٧٣)، يرى الإمام الجويني أن الحكم غير معللٍ؛ لأن التمسك بمقصد قطع النزاع تمسك بمعنى كلي لا يستقيم على السبر، وتبعه في ذلك التاج السبكي. ينظر: البرهان (٢/٦٤٣)، الإبهاج (٦/٢٤٣٧).

(٦) ينظر: المغني (٦/٢١٨)، الإنصاف (٤/٤٠٠).

(٧) تحفة المحتاج (٤/٣٩٠).

(٨) حاشية نهاية التحتاج (٤/٧٣).

(٩) إعلام الموقعين (٤/٣٥٥).

دليل التَّعْلِيل:

ووجه التَّعْلِيل بقطع النـــزاع: أنه لما كان الغالبُ التَّنازُعَ في قَدْر اللبن؛ قَدَّر الشـــارع بدلَه بما لا يقبل تنازعًا؛ قَطْعًا له بأَحْكَمِ ما أمكن؛ لأنه لا يمكن التمييز بين اللَّبن الموجـــود وقت العقد المملوك للبائع، وبين اللَّبن الحادث المملوك للمشتري(١).

وَوَجْـــهُ التَّعَبُّدِ: أن القاعدة المعلومة في الضمان: أن المثليَّ يضمن بمثله، والقِيمِيَّ يضمن بالقيمة من النقدين، ويختلف قدر الضمان باختلاف المتلف، وفي هذه المسألة وقع الضـــمان بغير جنسه بقدر ثابت من الشرع(٢).

ونوقش وجه التَّعَبُّد: بأنَّ الشارع عَدَلَ عن التضمين بالمثل أو بالقيمـــة إلى التحديـــد بِصَاعٍ لمقصد أعلى، ومصلحة أفضل؛ وهو حَسْمُ مادة الخلاف بين المتعاقدين بسبب التعذر من معرفة قدر اللَّبن الموجود في الضرع عند العقد.

القول الثاني: إنه مُعَلَّلٌ بقطع الخصومة بتقدير صَاعٍ من تمر؛ لكونه غالبَ قوت أهـــل المدينة النبوية وقت الشريع.

وهذا مذهب المالكية(٣)، واختيار الغزاليِّ(٤)، وابن تيمية(٥)، وابن القيم(٦).

قال القاضي عياض -في التقدير بصاع من تمر-: "إنما ذلك؛ لأنه ﷺ أراد أن يكـــون ذلك حَدًّا يرجع إليه؛ ليرتفع الخصام ويَزُول التَّنازعُ والتَّشاجُرُ"(٧).

وقال الأبياريُّ -في علة ورود النص بالتمر-: "يرى مالك -رحمة الله عليه-: أنَّ هـــذا إنما ذكره؛ لأنه غالب عيش أهل المدينة(٨).

---

(١) تحفة المحتاج (٤/٣٩٠)، نهاية المحتاج (٤/٧٣).

(٢) ينظر: البرهان، الجويني (٢/٦٤٣)، الإبهاج، التاج السبكي (٦/٢٤٣٧).

(٣) ينظر التحقيق والبيان (٣/٦٨٠)، حاشية الدسوقي (٣/١١٦).

(٤) ينظر: شفاء الغليل (ص:٢٩٤).

(٥) ينظر: مجموع الفتاوى (٤/ ٥٣٨).

(٦) ينظر: إعلام الموقعين (٣/٢٢٤).

(٧) إكمال المعلم (٥/١٤٤).

(٨) التحقيق والبيان (٣/٦٨٠).

دليل التَّعْلِيل:

ووجه هذا التَّعْلِيلِ: أن الشَّارع جعل صاع التمر بدلاً للبن الذي كان في الضرع عند العقد وهو ملك للبائع، وليس ببدلٍ للَّبن الحادث في ملك المشتري، ولما تعذَّر الوقوف على مقدارهما اقتضت حكمة الشرع أنْ يُقدِّر البدل بصاع تمرٍ، لا يزيد ولا ينقص، دفعًا للخصام، وقطعًا للمنازعة.

وخَصَّ ذلك بالتمر؛ لأنه كان غالب قوت أهل المدينة، فهو قوتٌ كاللبن، في كونه مقتاتاً بلا صنعةٍ ولا علاجٍ بخلاف الحنطة وغيرها.

ولم يَرِدِ الشرْعُ بالصَّاع لكونه بَدَلاً مُوافقًا للَّبن من كُلِّ وجْهٍ؛ وإنما قَصَدَ مَنْعَ النزاع، وحسم مادة الخصومة في هذه المسألة، ومن المعاني المعقولة: العدول في الأمور التي لا تنضبط إلى شيء مُقَدَّرٍ ثابتٍ لا يختلف؛ لقطع التشاجر والتنازع؛ وتَقَدَّمَت هذه المصلحةُ في هذه المواضع على قاعدة الضمانات محافظة على أعلى المصلحتين.

ولهذا الحكم نظائرُ في الشريعة منها مايلي(١):

١- المقدرات الشرعية في الشجاج، كالموضحة؛ فإنها لا تختلف مع اختلافها في الكبر والصغر.

٢- دية النفس؛ فإنها لا تختلف بالصغر والكبر والعلم والجهل وغيرها من الصفات.

٣- ودية الجنين مقدرة، ولا تختلف الذكورة والأنوثة، وغيرها من الصفات.

القول الراجح:

الذي يظهر رجحانه أن هذه المسألة مُعَلَّلَةٌ بقطع النزاع ودفع الخصومة، وإنما عَدَلَ الشارع إلى تحديد جنس معيَّنٍ من البدل، وقدَّرهُ لمصلحة تقريب القلوب، وهو لا شك فيه أفضل وأولى من مجرَّد التدقيق في جنس البدل ومقداره.

وينبني على هذا الترجيح: جواز إخراج غالب قوت البلد بدل التمر، وهو مذهب المالكية(٢)؛ خلافًا للشافعية(٣)، والحنابلة(٤).

---

(١) ينظر: شفاء الغليل، الغزالي (ص:٢٩٤)، إحكام الأحكام، ابن دقيق العيد (١٨٨/٢)، المجموع، النووي (٤٠٩/٥)، مجموع الفتاوى (٥٥٧/٢٠)، إعلام الموقعين (٢٢٤/٣)، الإبهاج، التاج السبكي (٢٤٣٦/٦).

(٢) ينظر: حاشية الدسوقي (١١٦/٣).

(٣) ينظر: تحفة المحتاج (٣٩٠/٤).

(٤) ينظر: كشاف القناع (٢١٤/٣).

المطلب الثالث: لفظ الإنكاح والتــزويج في عقد النكاح

لقد وردت مشروعية عقد النكاح بلفظي (الإنكاح والتزويج) في نُصوصٍ كثيرة، منها قوله تعـالى: ﴿ فَلَمَّا قَضَىٰ زَيۡدٞ مِّنۡهَا وَطَرٗا زَوَّجۡنَٰكَهَا ﴾[الأحـزاب: ٣٧]، وقولـه تعـالى: ﴿ فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ ﴾[النساء: ٣].

حكم النص: أفادت هاتان الآيتان صحة انعقاد النكاح بلفظ الإنكاح والتـزويج؛ إلا أنهما لم تنفيا صحته بغيرهما.

حكم النص بين التَّعْلِيل والتَّعبُّد:

اختلف الفقهاء في لفظ الإنكاح والتزويج بين التَّعْلِيلِ والتَّعبُّدِ على قولين:

القول الأول: إنهما تَعَبُّدِيَّانِ.

وهذا مذهب الشافعية(١)، والحنابلة(٢).

قال الجويني -إن النكاح-: "اختصَّ بلفظٍ مَخْصُوصٍ تَعَبُّدًا من جهة الشارع"(٣).

وقال ابن تيمية -حكاية عن بعض الحنابلة- إن صيغة النكاح: "منهم من يجعلُ ذلـك تَعَبُّدًا؛ لما فيه من ثبوت العبادات. وهذا قولُ من لا يصححه إلا بالعربيـة مـن أصـحابنا وغيره"(٤).

دليل التَّعَبُّدِيَّةِ:

وتقرير التَّعَبُّدِيَّةِ من وجهين:

الوجه الأول: إن النكاح فيه ضربٌ من التَّعَبُّدِ؛ لورود النَّـدْب فيـه، والأذكـار في العبادات مبناها على التوقيف، قال الرافعي: "إن النكاح ينـزع إلى العبادات؛ لورود الندب فيه، والأذكار في العبادات تُتَلَقّى من الشرع، والقرآن ورد بهذين اللفظين دون غيرهما"(٥).

---

(١) ينظر: تحفة المحتاج (٧/٢٢١)، نهاية المحتاج (٦/٢١١).

(٢) ينظر: ينظر: مجموع الفتاوى (٢٩/١٠).

(٣) مغيث الخلق (ص:٤١).

(٤) مجموع الفتاوى (٣٢/١٥)، ينظر: (٢٩/١٠).

(٥) العزيز (٧/٤٩٣)، المجموع (٩/١٧١).

ونوقش هذا: بأنَّ الشَّرْع ورد بهما لمعنى معقول، وهو الدلالة على الموافقة والرضا بالنكاح؛ وقد ظهر ذلك من هاتين اللفظين؛ فلا تجوز دعوى التَّعَبُّدِ مع ظهوره.

وصحة النكاح من غير المسلمين يمنع دعوى التَّعبُّدِ بالألفاظ فيه، قال ابن تيمية: "وأما التَّعَبُّدُ؛ فيحتاج إلى دَلِيلٍ شَرْعِيٍّ، ثم العَقْدُ جنسٌ لا يشرع فيه التَّعبُّدُ بالألفاظ؛ لأنها لا يشترط فيها الإيمان؛ بل تصح من الكافر، وما يصح من الكافر لا تَعَبُّدَ فيه"(١).

وعلى فرض دخول التَّعبُّدِ في النكاح -لورود الندب فيه- فإن ذلك لا ينافي معقولية اللفظ الدال عليه، ولا تصح دعوى التَّعبُّدِ مع ظهور المعنى.

الوجه الثاني: بيَّنه الجويني، فقال: "إنه لا يعقل انتساب أحكام النكاح من الإيلاء والظهار واللعان والطلاق والرجعة والمتعة والقسم والمهر إلى لفظ النكاح والتزويج.

وإذا لم يعقل ذلك من حيث إن لفظ النكاح والتزويج في معهود اللغة ومنهاج العربية لا ينبئ عن هذه المقاصد، فلن يعقل وجه انتساب هذه الأحكام إلى هذه العقدة، فكيف يقاس على لفظ النكاح غير لفظ النكاح"(٢).

ونوقش هذا: بأنَّ المقصود من لفظ الإنكاح والتزويج إظهارُ الموافقة والرضا بالعقد؛ فإذا حصل ثبت العقد، ولا يضر بعد ذلك عدم معقولية انتساب الآثار المترتبة على العقد إليهما؛ إذ ذلك لا يمنع من فهم معنى الرضا منهما.

القول الثاني: إنهما مُعَلَّلانِ بإظهار الرضا والموافقة على عقد النكاح.

وهذا مذهب الحنفية(٣)، والمالكية(٤)، وهو اختيار ابن تيمية(٥)، وتلميذه ابن القيم(٦).

قال ابن نجيم: "العبرة في العقود للمعاني حتى في النكاح"(٧).

وقال ابن العربي -في صيغة النكاح-: "جوَّزه مالك بِكُلِّ لفظ يتفاهم به المتناكحان مقصدهما"(٨).

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى (١٧/٣٢).
(٢) مغيث الخلق (ص:٤١-٤٢).
(٣) ينظر: البحر الرائق (٣/٩٤)، حاشية ابن عابدين (٣/١٦).
(٤) ينظر: الذخيرة (٤/١٨٠)، قواعد المقري، قاعدة: ٥٢٠ (ص:٢٩٧).
(٥) ينظر: مجموع الفتاوى (٢٠/٥٣٣-٥٣٦).
(٦) ينظر: إعلام الموقعين (٣/٣٦-٣٧، ١٩٩).
(٧) البحر الرائق (٣/٩٤).
(٨) القبس (٢/٦٩٤).

وقال ابن تيمية: "التحقيقُ: أن المتعاقدين إن عَرَفا المقصود انعقدت، فأيُّ لفظٍ من الألفاظ عرف به المتعاقدان مقصودهما انعقد به العقد،وهذا عامٌ في جميع العقود؛ فإن الشارع لم يَحُدَّ في ألفاظ العقود حَدًّا، بل ذكرها مطلقة...

وطَرَدَ هذا النِّكاحَ، فإن أصح قولي العلماء: أنه ينعقد بِكُلِّ لَفْظٍ يَدُلُّ عليه لا يختصُّ بلفظ الإنكاح والتزويج"(١).

وقال ابن القيم: "لا فَرْقَ-أَصْلاً- بين لفظ الإنكاح والتزويج وبين كُلِّ لفظٍ يَدُلُّ على معناهما"، وقال: "وليس ذلك من العبادات التي تعبدنا الشارع فيها بألفاظٍ لا يقوم غيرها مقامها"(٢).

دليل التَّعْلِيل:

ووجه هذا التَّعْلِيل: أن المقصود من وضع الألفاظ الدلالة على المعاني، وقد ظهر أن المقصود من لفظ الإنكاح والتزويج إظهارُ الرضا بالنكاح؛ فيكون مُعَلَّلاً به؛ لأنَّ الأصل أنَّ العبرة بالمعاني والمقاصد، لا بالألفاظ والمباني(٣).

القول الراجح:

الذي يظهر في هذه المسألة: أنها مُعَلَّلَةٌ بإظهار الرضا بالعقد والموافقة عليه، وهذا مَعْنى ظاهرٌ قويٌّ، وبذلك يَبْطُلُ كُلُّ دعوى التَّعبُّدِ وعدم المعقولية.

وينبني على هذا الترجيح؛ جواز عقد النكاح وصحته بكُلِّ لَفْظ أو فِعلٍ يدل على إيجاب النكاح وقبوله، والرضا به، بأيٍّ لسانٍ كان ذلك، سواء كان باللغة العربية أم بغيرها؛ أجاد المتعاقدان اللغة العربية أم لا.

وهذا اختيار ابن تيمية وابن القيم وفاقًا للحنفية والمالكية في الجملة، وخِلافًا للشافعية والحنابلة في حَصْرِ صحة عقد النكاح في صيغتي الإنكاح والتزويج(٤).

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٠/٤٣٣-٥٣٤).

(٢) إعلام الموقعين (٣/٣٦-٣٧).

(٣) ينظر: البحر الرائق (٣/٩٤)، الذخيرة (٤/١٨٠)، مجموع الفتاوى (٢٠/٤٣٣-٥٣٤)، إعلام الموقعين (٣/٣٦-٣٧).

(٤) وللشافعية والحنابلة طريقة أخرى في حصر صيغة النكاح في لفظي الإنكاح والتزويج، وهي: أنَّ ما سوى اللفظين ←

لكن اختيار الشيخين أوسع دائرةً من مذهبي الحنفية والمالكية؛ وتوضيح ذلك من وجهين[١]:

الوجه الأول: إن الشيخين أجازا عقد النكاح بِالْفِعْلِ الدَّالِّ على إيجاب العقد وقبوله؛ وذلك ممنوعٌ في المذاهب الأربعة، فاللفظ يشترط عندهم جميعًا، وقد أسهب القرافي في توجيه ذلك، وبيان مأخذه ومقصده[٢].

الوجه الثاني: إن الشيخين أجازا بِكُلِّ قولٍ يدلُّ على إيجاب العقد وقبوله، والرضا به، دون تحديد ذلك بألفاظ معينة، بخلاف المذهبين.

فإن الحنفية حصروا الجواز في لفظ النكاح والتزويج، وما وضع لتمليك العين في الحال دون غيره[٣].

وحصره المالكية في كُلِّ لفظ يَدُلُّ على التأبيد مدَّة الحياة دون غيره[٤].

وذكر الحنفية والمالكية في تفاصيل هذه المسألة من قيودٍ وتفريعاتٍ وتشديداتٍ واحتياطات ما يُفْقِدُ فيها لَذَّةَ الفقه ويُسْرَ الشريعة، ومقصدية الوحي؛ بل مذهب الشافعية والحنابلة أَرْيَحُ وأقرب لروح الشريعة ومقاصده -لو صَحَّ- مما آلت إليه المسألة عند نفاة التَّعبُّدِ فيها.

→

كناية؛ والكناية لا يثبت حكمها إلا بالنية والنية باطن والنكاح مفتقر إلى شهادة والشهادة إنما تقع على السمع. ولقد ناقش ابن تيمية هذه الطريقة من سبعة أوجه مناقشة قوية مفيدة. ينظر مجموع الفتاوى (٣٢/١٥-١٧).

(١) ينظر: مجموع الفتاوى (١٣/٢٩)، إعلام الموقعين (١١٩/٣).

(٢) ينظر: الفروق (٢٥٠/٣-٢٥٥).

(٣) البحر الرائق (٩١/٣)، ينظر: بدائع الصنائع (٢٣٠/٢).

(٤) ينظر: مواهب الجليل (٤٢١/٣)، حاشية الدسوقي (٢٢١/٢).

المطلب الرابع: النهي عن الطلاق في الحيض

لقد ثبت عن النَّبيِّ ﷺ أنه أمر ابن عمر أن يراجع زوجته لما طلقها في الحيض؛ وذلك فيما ثبت عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما: «أنه طَلَّقَ امرأته وهي حائضٌ على عهد رسول الله ﷺ فسأل عمر بن الخطاب رسول الله ﷺ عن ذلك، فقال رسول الله ﷺ: مره فليرجعها، ثم ليمسكها حتى تطهر، ثم تحيض، ثم تطهر، ثم إن شاء أمسك بعد، وإن شاء طلق قبل أن يمس، فتلك العدة التي أمر الله أن تطلق لها النساء»(١).

حكم النص: أفاد هذا الحديثُ أَنَّ حكم الله في الطلاق أن يكون في طُهْرٍ لم تُجَامَعِ المرأةُ فيه، وأن الطلاق في الحيض محرمٌ؛ لأنه لما كان مأمورًا برفع الطلاق الواقع في حال الحيض؛ لأجل الحيض، كان مَنْهيًّا عن إيقاعه في حالة الحيض.

حكم النص بين التَّعْلِيل والتَّعَبُّدِ:

اختلف العلماء في تحريم الطلاق في الحيض بين التَّعْلِيلِ والتَّعَبُّدِ على قولين:

القول الأول: إنه تَعَبُّديٌّ لا يعقل معناه.

وهذا قَوْلٌ عند المالكية(٢).

قال اللخمي(٣): "الظاهرُ من المذْهَب: أنه غيرُ مُعَلَّلٍ"(٤).

---

(١) أخرجه البخاري في جامعه، كتاب الطلاق، باب قوله تعالى ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحۡصُواْ ٱلۡعِدَّةَ﴾ [الطلاق: ١] (٢٠١١/٥)، ومسلم في صحيحه، كتاب الطلاق، باب تحريم طلاق الحائض بغير رضاها وأنه لو خالف وقع الطلاق ويؤمر برجعتها (١٠٩٣/٢).

(٢) ينظر: حاشية الدسوقي (٣٦٣/٢)، شرح الخرشي (٢٩/٤).

(٣) هو: أبو الحسن علي بن محمد بن علي الربعي اللخمي القيرواني المالكي، كان فقيهًا بارعًا، ومشاركًا في الحديث والأدب، أُولِعَ بتخريج الخلاف واستقراء الأقوال في المذهب، وُصِفَ بكثرة الخروج باختياراته عن قواعد المذهب، لم يُعْرَفْ له إلا كتابه (التبصرة)، وهو تعليقٌ كبيرٌ على المدونة (ت:٤٧٨هـ). ينظر: ترتيب المدارك (٣٤٤/٢)، الديباج المذهب (ص:٢٠٣).

(٤) التبصرة (٢١٨٧/٥).

دليل التَّعَبُّديَّةِ:

لقد قررت هذه الطائفة من المالكية دعوى التَّعبُّدِ من وجهين(١):

الوجه الأول: إنَّ الإمام مالك سئل عن طلاق المرأة بعد رؤيتها القصة البيضاء، وقبل الاغتسال لفقد الماء؛ فقال: لا يجوز، ولو كان النهي لتطويل العدَّة لجاز ذلك؛ إذْ لا تطويل حينئذ؛ لكون الوقت وقتَ طُهْرٍ وموضع عِدَّةٍ.

ونوقش هذا: بأنه يحتمل أن الإمام مالك منع الطلاق قبل الاغتسال لسببٍ آخر، لا لكون الحكم تعبديًّا؛ لأن دعوى التَّعبُّدِ لا يصار إليه مع احتمال التَّعْلِيل الصحيح، ولا سيما أن المعنى ظاهرٌ في هذا الحكم، وأنَّ الأصل في أحكام المعاملات التَّعْلِيل.

ثم إنَّ هذا الفرع حكاية مذهب عن الإمام مالك -رحمه الله-، والمذاهب لا تنتهض حُجَّةً في الشَّرْع، ولا دليلاً يستند عليه في إثبات الأحكام؛ فهي يستدل عليها، ولا يستدل بها.

الوجه الثاني: إنه لو كان النهي لتطويل العدة لجاز الطلاق في الحيض إذا عُلِمَ رِضَا المرأة باللفظ الصريح أو بالدلالة؛ لأنَّ الأصول موضوعة على الْحِكَم؛ فإذا عُلِّلَ بحقٍّ آدميٍّ، فإنه يسقط إذا أسقطه صاحبه؛ لكن لا يجوز الطلاق في الحيض مطلقًا؛ سواء رضيت المرأة أم لا، فدل ذلك على أن النهي تعبديٌّ لحق الله تعالى، وليس لأجل تطويل العدة.

واعتمدوا في ذلك على ثلاثةِ فُروعٍ، ظهر فيها رضى المرأة، ولم يجز مع ذلك طلاقها في الحيض:

الفرع الأول: إذا رضيت المرأة بالطلاق باللفظ الصريح؛ فإنه لا يجوز شرْعًا، ولو كان الحق لها لجاز ذلك الطلاق، إذ قد رضيت به مع ما تتضمنه من تطويل العدة.

الفرع الثاني: عدم جواز طلاق الخلع في الحيض مع أنه يتضمن الرضا والإذن، ولو كان النهي لتطويل العدة؛ لجاز الْخُلْع في الحيضِ؛ لأنَّ الحقَّ لها وقد رضيت بإسقاطه، بل طلبت ذلك وأعطت عليه مالاً.

الفرع الثالث: إنه يُجْبَرُ الزوج المطلِّقُ في الحيض على الرجعة، ولو كان التحريم مُعَلَّلاً

---

(١) ينظر: مناهج التحصيل (١٦٥/٤)، حاشية الدسوقي (٣٦٣/٢).

بتطويل العدة لما جاز إجباره إذا لم تطالبه المرأة بالرجعة أمام القضاء؛ لأن الظاهر أن سكوتها وعدم قيامها بالمطالبة دليلُ رضاها بالطلاق.

لكن نوقش هذه الفروع الثلاثة من وجهين:

الوجه الأول: إنَّ هذه الفروع لم تَجُزْ؛ لأن رضا العبد بأن يضرَّه غيرُه لا يجعل الإضرار جائزًا شرْعًا؛ والقواعد الشرعية لا ترتفع بالتراضي بين العباد، وقد سبق تفصيل هذا الأصل في مسألة (دخول التَّعبُّدِ في تشريع المعاملات)(١).

الوجه الثاني: إن الخلع في وقت الحيض مسألةٌ مختلفٌ فيها، والصحيح جوازه؛ إما لأن الخلع فسخٌ، وليس طلاقًا، وإما لأنه أخف ضررين.

القول الثاني: إنه مُعَلَّلٌ، واختلفوا في تعيين العلة على رأيين:

الرأي الأول: إنه مُعَلَّلٌ بتطويل العدة.

وهذا هو مشهور المذاهب الأربعة من الحنفية(٢)، والمالكية(٣)، والشافعية(٤)، والحنابلة(٥).

قال ابن نجيم-في علة تحريم الطلاق في الحيض-: "المنع منه فيه لتطويل العدة عليها"(٦).

وقال سيدي خليل: "واختلف هل المنع في الحيض تعبُّدًا، أو لطول العدة عليها، وهو المشهور"(٧).

وقال النووي: "إن تحريم طلاق الحائض إنما كان لتطويل العدة"(٨).

وقال المرداوي: "أكثر الأصحاب على أن العلة في منع الطلاق من الحيض: هي تطويل العدة"(٩).

---

(١) ينظر ذلك في (ص:٣٧٣).

(٢) ينظر: بدائع الصنائع (٩٤/٣)، حاشية ابن عابدين (٢٣١/٣).

(٣) ينظر: جامع الأمهات مع شرحه التوضيح (٤٩١/٣)، بلغة السالك (١٦٩٦/٤).

(٤) ينظر: تحفة المحتاج (٧٧/٨)، نهاية المحتاج (٣/٧).

(٥) ينظر: شرح منتهى الإرادات (٢٢٣/١)، كشاف القناع (١٩٩/١).

(٦) البحر الرائق (٢٦٠/٣).

(٧) التوضيح (٤٨٨/٣).

(٨) المجموع (٣٨٧/٢).

(٩) الإنصاف (٤٤٩/٨).

دليل التَّعْلِيل بتطويل العدة:

وَوَجْــه التَّعْلِيلِ بهذه العلة: أن الحيضة التي وقع فيها الطلاق غير محسوبة مــن العــدة؛ فتكون المرأة في تلك المدة، كالمعلقة: لا مُعتدَّةٌ، ولا ذاتُ زَوْجٍ، فتطولُ العدة عليها، وذلك إضرار بها، ومن القواعد الشرعية المحكمة أنه (لا ضرر ولا ضرار)(١).

ويؤيد هذا أن الشارع الحكيم ذكر هذه العلة في نظير هذا الحكم؛ فتكون مــن قبيــل التَّعْلِيل بالعلل المؤثرة التي شهد لها النص بالاعتبار.

والنص الشاهد له قوله: ﴿ وَإِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍۚ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُواْۚ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُۥۚ وَلَا تَتَّخِذُوٓاْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ هُزُوًاۚ ﴾ [البقرة: ٢٣١].

ووجه الشهادة: أن الله تعالى نهى عن مراجعة المطلقة لقصد الإضرار بها بتطويل المدة عليها؛ وذلك أنَّ الرَّجل في الجاهلية كان يطلِّقُ المرأة ثم يُمْهِلُها، فإذا شارَفَتْ انقضاء عِدَّتِهَا راجعها، ولا حاجة له بها، ثم طلَّقها ثم أمهلها، حتى إذا شارَفَتْ انقضاء عِدَّتِها راجعها؛ لتطول العدة عليها، فنهى الله عن ذلك بهذه الآية(٢).

الرأي الثاني: إنه مُعَلَّلٌ بكون زمان الحيض زمان نُفْرَةٍ وعدم رَغْبَةٍ في المرأة.

وهذا رأي لبعض الحنفية(٣)، ونسبه ابن تيميــة، والمــرداوي، إلى أبي الخطــاب مــن الحنابلة(٤).

دليل التَّعْلِيل:

ووجه التَّعْلِيل بهذه العلة: أن الطلاق مَشْروعٌ للحاجة، وطلاق الحاجة هو: الطلاق في زمان كمال الرغبة، وزمان الحيض زمان النفرة؛ فلا يكون الإقدام عليه فيه دَلِيلَ الحاجة إلى الطلاق؛ بل يكون لنفوره منها لأجل الحيض(٥).

---

(١) ينظر: بدائع الصنائع (٣/ ٩٤)، حاشية الدسوقي (٣٦٣/٢)، تحفة المحتاج (٧٧/٨)، الإنصاف (٤٤٩/٨).

(٢) ينظر: المقدمات الممهدات (٥٠٠/١).

(٣) ينظر: بدائع الصنائع (٩٤/٣)، شرح فتح القدير (٤٧٤/٣).

(٤) ينظر: مجموع الفتاوى (٩٩/٣٣)، الإنصاف (٤٤٩/٨).

(٥) بدائع الصنائع (٣/ ٩٤)، مجموع الفتاوى (٩٩/٣٣).

ونوقش هذا: بأنه منتقضٌ بالطلاق قبل الدخول، فإنه يجوز مُطْلَقًا في حـــالتي الطهـــر والحيض.

القول الراجح:

الذي يظهر رجحانه في هذه المسألة أنها مُعَلَّلَةٌ بالإضرار بالمطلقة بتطويل العدة عليهـــا؛ وذلك معنى مناسبٌ لتحريم الطلاق في الحيض.

وينبني على هذا الترجيح ما يلي:

أولا: جوازُ طَلاقِ غير المدخول بها في وقت الحيض؛ لأنه لا عدة عليها، وهذا مذهب الأئمة الأربعة[١].

ثانيًا: جوازُ طَلاقِ الحاملِ في الحيض عند من يرى أنها تحيض؛ لأن عدتها بوضع الحمل؛ فلا تَطْويلَ في عدتها[٢].

ثالثًا: جَوازُ الخلع في الحيض؛ لأنه فَسْخٌ لا طلاقَ، أو أنه طلاقٌ، لكن جاز ذلك لدفع أشد الضررين بأخفهما؛ إذ ضَرَرُ تطويل العدة أخفُّ من ضرر الاستمرار في النكاح مع سوء العشرة، وعدم المحافظة على حدود الله فيه، وهـــذا مـــذهب الحنفيـــة[٣]، والشـــافعية[٤]، والحنابلة[٥]، خِلافًا للمشهور عند المالكية في عدم جواز الخلع في الحيض[٦].

---

(١) ينظر: بدائع الصنائع (٩٤/٣)، حاشية الدسوقي (٣٦٣/٢)، تكملة المجموع (٧٤/١٧)، المبدع (٣٠٤/٦).

(٢) ينظر: حاشية الدسوقي (٣٦٣/٢)، تكملة المجموع (٧٤/١٧)، المبدع (٣٠٤/٦).

(٣) ينظر: ينظر: حاشية ابن عابدين (٢٣٤/٣).

(٤) ينظر: تكملة المجموع (١٣/١٧).

(٥) ينظر: المبدع (٢٧١/٦).

(٦) ينظر: حاشية الدسوقي (٣٦٣/٢).

المبحث الثاني: التطبيقات في العتق والديات والأدعية

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: حكم خيار المعتقة في النكاح

المطلب الثاني: حمل العاقلة الدية

المطلب الثالث: مشروعية دعاء المسألة

المطلب الأول: حكم خيار المعتقة في النكاح(١)

ثبت عن النَّبيِّ ﷺ تخييرُ الأمة المعتقة بين البقاءِ مع زوجها وبين فراقها، وذلك في قصة بريرة المروية عن عائشة -رضي الله عنها-، قالت: «اشتريت بريرة فاشترط أهلها ولاءها. فذكرت ذلك للنبي ﷺ فقال: (أعتقيها، فإن الولاء لمن أعطى الورق)، قالت: فأعتقتها. قالت: فدعاها رسول الله ﷺ، فخيَّرها من زوجها، فقالت: لو أعطاني كذا وكذا ما بِتُّ عنده، فاختارت نفسها»(٢).

حكم النص: أفاد هذا الحديث إثباتَ الخيار للأَمَة المعتقة بين الاستمرار في النكاح وبين فسخه.

حكم النص بين التَّعْلِيل والتَّعَبُّدِ:

اختلف العلماء في خيار المعتقة بين التَّعْلِيلِ والتَّعبُّدِ على قولين:

القول الأول: إنه تَعَبُّدِيٌّ لا يعقل معناه.

وهذا رأي الإمام الجويني، ونسبه إلى الإمام الشافعي.

قال الجويني: "الرأيُّ الظَّاهرُ -عندنا- ألا يُعلَّلَ خيارُ المعتقَة تحت العبد"(٣).

وقال: "نَصُّ الشافعي ومجرى كلامه- دالٌّ على أنَّ تخيير المعتقة تحت العبد القِنِّ مأخوذٌ من الخبر، وليس مما يناط بمعنىً جَارٍ على شرائط أهل السَّبْر والنَّظَر"(٤).

---

(١) يرى السمعاني، إن هذا الخيار غير مشروع، واستدل على ذلك بـ: "أنَّ النكاح وقع لازمًا، وقد استرسل لزومُه على اختلاف التَّارات والحالات، ولا دليلَ يدُلُّ على ثبوت الخيار عند العتق، وأبطلنا ما يزعمونه من الدَّليل، وإذا بطلَ ذلك بقي النكاح لازِمًا على ما وقع؛ لأنَّ الباقي بعد الثبوت هو الثَّابت ابتداءً، فإذا ثبت لازمًا بقي لازمًا". ينظر: القواطع (١١١٤/٣).

(٢) أخرجه البخاري في جامعه، كتاب الفرائض، باب إذا أسلم على يديه (٢٤٨٣/٦)، ومسلم في صحيحه، كتاب العتق، باب إنما الولاءِ لمن أعتق (١١٤١/٢).

(٣) البرهان (٨٢٦/٢).

(٤) نهاية المطلب (٤٦٥/١٢).

دليل التَّعَبُّدِيَّةِ:

وَوَجْهُ التَّعَبُّدِ: أنَّ الأصلَ ثبوت النكاح ولزومه، والمُمَلِّكُ (المعتقة) يُنَزَّلُ منزلة السيد المالك، والسيد إنما نَقَل إلى الأمة المزوَّجة المعتقة ما كان يملك منها، وهو ما عدا محل النكاح؛ إذ لم يكن له سلطةٌ ولا خيارٌ على فسخ النكاح؛ فالمُنَزَّلُ منزلته (المعتقة) أولى ألا تملك خيارًا لفسخ النكاح، وهذا التوجيه يبطلُ جميع وجوه التعاليل المذكورة في هذه المسألة؛ فتتعين للتعبُّدِ[1].

ونوقش هذا: بأن مِلْكَ الأمة نفسها بعد العتق أقوى من ملك السيد لها؛ لأن السيد لم يكن يملك بضعها بعد التزويج؛ أما المعتقة؛ فإنها ملكت نفسها وجميع منافعها بالعتق؛ فأثبت لها الشَّرْعُ خيار الفسخ بِحُكْمِ ذلك[2].

القول الثاني: إنه مُعَلَّلٌ، واختلفوا في تعيين العلة على ثلاثة آراء:

الرأي الأول: إنه مُعَلَّلٌ بعلة قاصرة، وهي: زوال الكفاءة.

وهذا مذهب المالكية[3]، والشافعية[4]، والحنابلة[5].

قال المازريُّ: "إنَّ مالكًا رأى أن العلَّة: ما يُدْرِكُها من المعَرَّة لما صارت حرة، يكون زوجها عبدًا"[6].

وقال الإمام الشافعي: "إذا صارت حرَّةً، لم يكن العبد لها كُفْؤًا؛ لنقصه عنها"[7].

وقال ابن مفلح -في نفي الخيار عند حرية الزوج-: "إنها كافأت زوجها في الكمال، فلم يثبت لها خيارٌ"[8].

---

(١) ينظر: ينظر: البرهان (٥٣٣/٢)، التحقيق والبيان (٤٥٠/٤).

(٢) ينظر: زاد المعاد (١٥٤/٥).

(٣) ينظر: المعلم بفوائد مسلم (٢٢٧/٢)، إكمال المعلم (١٠٨/٥).

(٤) ينظر: تحفة المحتاج (٣٦٠/٧)، نهاية المحتاج (٣٢١/٦).

(٥) ينظر: شرح منتهى الإرادات (١٩٥/٥)، كشاف القناع (١٠٢/٥).

(٦) المعلم بفوائد مسلم (٢٢٧/٢)، الظاهر (ويكون زوجها عبدًا) بزيادة الواو.

(٧) الأم (٤٢١/١٠)، المعلم بفوائد مسلم (٢٢٧/٢)، تحفة المحتاج (٣٦٠/٧).

(٨) المبدع (١٦١/٦).

دليل هذا التَّعْلِيل:

ووجه هذا التَّعْلِيل: أنَّ المرأة كَمُلَتْ بالحرية تحت نَاقِصٍ؛ والكفاءة شَرْطٌ، والعبد ليس بمكافئ لها، ونُقْصانُهُ بالعبودية؛ يَلْحقُ بها المعرَّة، وتضرُّها في النفقة وغيرها من الأمور الواجبة على الأزواج؛ لعجز العبد عنها؛ فشُرِعَت لها الخيار؛ لدفع تلك المضرة والمعرة[(١)].

ونوقش هذا: بأنه لا يلزم من كون الكفاءة في الحرية شَرْطًا في ابتداء النكاح أن يكون شرطًا في استدامته؛ لأنَّ رضا الزوجة غير المجبرة شَرْطٌ في ابتداء النكاح دون الدوام؛ فإذا رضيت ثبت النكاح؛ ولا يكون لها خيارٌ بعد ذلك؛ وعليه لا تظهر صحة التَّعْلِيلِ بزوال الكفاءة[(٢)].

الرأي الثاني: مُعَلَّلٌ بعلة متعدية، وهي: منعُ إضرار الزوجة بملك الطلقة الثالثة عليها بالعتق. وهذا مذهب الحنفية[(٣)].

قال الكاساني: "خيار العتق لا يثبت إلا للمعتقة.. ثبت لزيادة الملك عليها بالعتق"[(٤)].

دليل هذا التَّعْلِيل:

ووجه هذا التَّعْلِيل: "أنَّ الزَّوْجَ كان يملك عليها طلقتين، فلما صارت حُرَّةً صار يملكُ عليها طَلْقةً ثالثةً، وفيه ضرَرٌ لها؛ فملكت رفعَ أصْلِ العقْدِ؛ لدفع الزيادة المضرة لها"[(٥)].

وهذا مبني على أصل الحنفية: أن الطلاق معتبر بالمرأة لا بالرِّجُل؛ فإذا كان الرجل حُرًّا والمرأة أمة؛ فإنه يملك طلقتين، وإذا كان العكس؛ فإنه يملك ثلاث طلقات[(٦)].

ونوقش هذا التَّعْلِيل من وجهين[(٧)]:

الوجه الأول: إن الصحيح من قَوْلَيْ أهل العلم: أن عدد الطلاق معتبر بالرجال لا بالنساء؛

---

(١) ينظر: الأم (١٠/٤٢١-٤٢٢).

(٢) ينظر: زاد المعاد (٥/١٥٤).

(٣) ينظر: البحر الرائق (٣/١٢٨)، حاشية ابن عابدين (٣/١٧٧).

(٤) بدائع الصنائع (٢/٣١٦).

(٥) حاشية ابن عابدين (٣/١٧٧).

(٦) ينظر: بدائع الصنائع (٣/٩٧)، شرح فتح القدير (٣/٤٩٢).

(٧) ينظر: زاد المعاد (٥/١٥٤-١٥٥).

لأنَّ الشارع الحكيم مَلَّكَ الرَّجُلَ الطلاق، وجعله في يده، وأعطاه الطلاقات الثلاث دون تفرقة بين الحرة والأمة؛ فيكون اعتبار العدد به، كما أنَّ أَصْلَ الطلاق بيده[(١)].

وعليه فلا يكون لعتق الزوجة أيُّ أَثَرٍ في عدد الطلقات؛ فيكون التَّعْلِيلُ المبني عليه ساقطٌ بسقوط أصله.

الوجه الثاني: إنَّ التَّعْلِيلَ بِمِلْكِ الزوج للطلقة الثالثة بالعتق وصْفٌ طَرْديٌّ، لأن مِلْكَ الزوج لأصل الطلاق لا يقتضي خيار الفسخ؛ فكيف يقتضيه ملكه الطلقة الثالثة.

ويضعف هذا التعليل: أن النِّكاحَ في الشرع مَبْنِيٌّ على الاستمرار والاستدامة، فهو عَقْدُ العُمر، والزوج يَمْلِكُ ألا يُطَلِّقَ أَصْلاً، فتبقى معه الزوجة إلى الوفاة بدون طَلاقٍ، وبذلك لا تظهر مناسبةٌ معتبرة بين مِلْكِ الزوج الطلقةَ الثالثةَ وبين مشروعية خيار الفسخ على فرض اعتبار الطلاق بالنساء[(٢)].

الرأي الثالث: إنه مُعَلَّلٌ بعلة متعدية، وهي: مِلْكُها لرقبتَها بالعتق.

وهذا اختيار ابن تيمية[(٣)]، وابن القيم[(٤)].

قال: ابن تيمية: "إذا أُعْتِقَتِ الأَمَة تحت عَبْدٍ؛ ثبت الخيار لها اتفاقًا، وكذلك تحت حُرٍّ..لِمِلْكِهَا رقَبَتَها وبُضْعَها"[(٥)].

قال ابن القيم: إن المعنى"هو ملكُها نفسهَا، فهو أرجح المآخذِ وأقربُها إلى أصول الشرع، وأبعدُها من التناقض"[(٦)].

---

(١) ينظر: يرى المالكية والشافعية والحنابلة: أن النكاح معتبر بالرجال دون النساء؛ فيملك الحر ثلاث طلقات، والعبد طلقتين. ينظر: الإشراف، القاضي عبد الوهاب (٧٥٣/٢)، نهاية المطلب (٣٣٥/١٤-٣٣٦)، المبدع، ابن مفلح (٤٢٨/٦).

(٢) ينظر: زاد المعاد (١٥٥/٥).

(٣) ينظر: المستدرك على مجموع الفتاوى (١٧٥/٤).

(٤) ينظر: زاد المعاد (١٥٥/٥).

(٥) المستدرك على مجموع الفتاوى (١٧٥/٤).

(٦) زاد المعاد (١٥٥/٥).

دليل هذا التَّعْلِيل:

وَوَجْـــهُ هذا التَّعْلِيلِ: "أن السَّيِّد عقد عليها بِحُكْمِ الْمِلْك حيث كـــان مالكًـــا لِرقَبتِهـــا ومنافعها، والعتق يقتضي تمليكَ الرَّقَبةِ والمنافعِ للمعتَقِ، وهذا مقصود العتق وحكمته.

فإذا مَلَكتْ رقبتَها؛ مَلكَتْ بُضْعَها ومَنَافعَها، ومن جملتها منافعُ البُضع، فلا يُمْلَكُ عليهـــا إلا باختيارها، فخيَّرها الشَّارع بين أن تقيم مع زوجها، وبين أن تفسخ نكاحه؛ إذ قد مَلكـــتْ منافع بُضْعِها"[1].

ونوقش هذا التَّعْلِيل بأنه منتقضٌ من وجهين:

الوجه الأول: إنَّ خيار الفسخ لا يثبت للبنت الصغيرة التي أجبرها أبوها علـــى النكـــاح بالبلوغ إجماعًا؛ ولو كان مِلْكُ النفس سببًا لثبوت الخيار؛ لكان البلوغ سَبَبًا لثبـــوت الخيـــار للصغيرة بعد البلوغ؛ لأن كلَّ واحدة منهما لم يكن أهلاً للاختيار وقت العقد[2].

وأجيب: بوجود فَرْق بين الصغيرة المجبرة والأمة المزوجة؛ فإن شفقة الأب يمنع وضع بنته، وفلذة كبده تحت من يضرُّها ويسوؤها؛ بخلاف السيد؛ فإنه قد يجبر الأمة على النكاح الـــذي يضرُّها؛ لنفعه الخاص؛ فناسبت مشروعية خيار الفسخ للأمة المزوجة بالعتق دون الصغيرة المجبرة بالبلوغ.

الوجه الثاني: إن مشتري الأمة المزوجة لا يثبت لها خيارُ فسخ النكاح، مع أنه ملك رقبـــة الأمة بالشراء؛ فدل ذلك على أن ملك الرقبة لا يقتضي ثبوت الخيار.

وأجيب: بأن الخيار لم يثبت للمشتري؛ لأنه مَلَكَ الأمةَ المزوجة من البائع مسلوبة منفعـــة البضع؛ إذ لم يكن البائع يملك منها محل النكاح ومنفعة البضع، فكذلك الْمُنـــزَّلُ منـــــزلته لا يملك إلا ما كان مملوكًا له.

وإنما ملكت الأمة منفعة البضع بعد ملكها لنفسها دون البائع والمشتري؛ لأن للعتق قـــوة

(١) المصدر السابق، والصفحة نفسها؛ ينظر: المعلم بفوائد مسلم (٢/٢٢٧)، إكمال المعلم (٥/١٠٧).

(٢) ينظر: الأم (١٠/٤٢٢).

وسراية؛ فهو يسري في الجزء الذي لم يعتق، وفي حصة الشريك الذي لا حق للعتيق فيه؛ فـإذا سرى في ذلك؛ فلأن يسري في منفعة البضع المملوكة للمعتقة من بـاب أولى؛ لأنَّ النكـاح لا يخرج محله من ملك الزوجة، وإنما تعلق به حق الزوج لأجل العقد، وهو قد استوفى منه شيئًا قبل ثبوت الخيار بالعتق(١).

القول الراجح:

الذي يظهر رجحانُه: أنَّ هذه المسألة مُعَلَّلَةٌ بملك المرأة نفسها بالعتق بعد أن كانت مملوكة، مسلوبة الاختيار؛ لأن احتمال قهر الأمة على النكاح وجبرها عليه من السيد، الذي لا تُعْلَـمُ شفقتُه عليها بالطبع والعادة- مناسبٌ لإثبات الخيار لها؛ للتخلص من الاستمرار في نكاح مُرْغَمٍ عليه، عَرِيٍّ عن المودة والرحمة والسكن، ومن زَوْجٍ قَدْ لا يَرْقبُ فيها إلاًّ ولا ذِمَّـةً.

ومن نظر إلى رَدِّ بريرة لشفاعة النَّبيِّ ﷺ في زوجها، وما قالته لما طُلِبَ منها البقاء معـه- ظهر له أن القضية ليست قضية كفاءة؛ بل قضية حُبٍّ وبُغْضٍ، وهذا المعـنى مناسـبٌ يُتوقَّـعُ حصوله من الحر ومن العبد على سواء؛ فتعليق الحكم بمظنة دفع هذه المضرة أولى من تعليقه بما عداه.

وبنبني على هذا الترجيح: ثبوت خيار الفسخ للأمة المزوجة المعتقة مطلقًا، سـواء كـان زوجها حُرًّا أم عَبْدًا، وهذا مذهب الحنفية(٢)، واختيار ابن تيمية(٣)، وابـن القـيم(٤)، خلافًـا للمالكية(٥)، والشافعية(٦)، والحنابلة(٧).

---

(١) ينظر: زاد المعاد (٥/١٥٥-١٥٦).
(٢) ينظر: حاشية ابن عابدين (٣/١٧٧).
(٣) ينظر: المستدرك على مجموع الفتاوى (٤/١٧٥).
(٤) ينظر: زاد المعاد (٥/١٥٥).
(٥) ينظر: إكمال المعلم (٥/١٠٨).
(٦) ينظر: تحفة المحتاج (٧/٣٦٠).
(٧) ينظر: المبدع (٦/١٦٠-١٦١).

المطلب الثاني: حمل العاقلة الدية

ثبت عن الشَّارع الحكيم تحميل العاقلة الدية، وذلك فيما رواه أبو هريرة -رضي الله عنه- أنه قال: «قضى رسول الله ﷺ في جنين امرأة -من بني لحيان- سقط مَيْتًا بغرة عبد أو أمة، ثم إنَّ المرأة التي قضى لها بالغرة توفيت، فقضى رسول الله ﷺ بأنَّ ميراثها لبنيها وزوجهـا، وأنَّ العقْل على عصبتها»(١).

حكم النص: أفاد ظَاهِرُ هذا الحديث تحميل العاقلة الدية وُجُوبًا، وأنه لا يجب على الجاني شيئًا.

حكم النص بين التَّعْلِيلِ والتَّعَبُّد:

اختلف أهل العلم في تحميل العاقلة الدية بين التَّعْلِيلِ والتَّعَبُّدِ على قولين:

القول الأول: إنه تَعَبُّديٌّ لا يعقل معناه.

وهذا رأي الجويني(٢)، وتبعه فيه التاج السبكي(٣).

قال الجويني: "لو ظنَّ ظانٌّ أنه ينقدح -في تحمُّل العاقلة- معنى يصلح على السبر، مأخوذٌ في المعاونة، فهذا غيرُ سديدٍ"(٤).

قال التاج السبكي: "لا ريب في أن هذا حُكْمٌ تعـبُّديٌّ، نَتَلقَّاهُ على الرأس والعين"(٥).

دليل التَّعَبُّدِيَّةِ:

وتقرير التَّعَبُّديةِ من ثلاثة أوْجُهٍ:

---

(١) أخرجه البخاري في جامعه، كتاب الفرائض، باب ميراث المرأة والزوج مع الولد.. (٢٤٧٨/٦)، ومسلم في صحيحه، كتاب القسامة، باب دية الجنين.. (١٣٠٩/٣).

(٢) ينظر: البرهان (٦٤٣/٢).

(٣) ينظر: الإبهاج (٢٤٣٧/٦).

(٤) البرهان (٦٤٣/٢).

(٥) الإبهاج (٢٤٣٧/٦).

الوجه الأول: إنَّ ضَرْبَ العقل على العاقلة مَعْدولٌ به عن القياس، لأنه مؤاخذةُ الغير بجناية الغير، ومقتضى القياس إيجاب الدية على الجاني، وإن كان مُخْطِئًا[(١)].

ونوقش هذا: بأنه ليس مُؤَاخذةً للنفس بجريرة غيرها؛ بل هو من باب ما أوجبه الشـــارع الحكيم من الإحسان إلى المحتاجين: كابن السَّبيل، والفقراء، والمساكين[(٢)].

الوجه الثاني: إنه لا يَصِحُّ فيه تَعْليلٌ صحيحٌ، وما كان كذلك؛ فإنه يلتزم فيه التَّعَـــبُّدُ؛ لأن التَّعْلِيل بمعاونة الجاني فيما هو مَعْذورٌ فيه- غير مُطَّرِدٍ في كل الجنايات؛ فهو منقوضٌ بالجنايـــة على الأموال؛ فلا يجب على العاقلة تَحَمُّلُهَا؛ مع أنها أَعَمُّ وجودًا، وأغلبُ وقوعًا من قَتْلِ الخطأ وشبه العمد[(٣)].

ونوقش هذا: بأن اتفاق أهل الجاهلية على حمل العاقلة الدية قبل ورود الإســـلام دَلِيـــلُ المعقولية؛ لأنَّ التَّعَـــبُّدات لا تهتدي إليها عقول العقلاء، وإنما تُتَلَقَّى من الشرائع.

وأن العاقلة لم تحمل الجناية على الأموال؛ لأنها في غالب الأحوال، لا يتفق تَلَفُ ما يَشُـــقُّ صَوْنُـــهُ، وإنما يكون ذلك في أُمُـــورٍ يَسِـــيرةٍ.

وأما إتلاف النفوس، فالغُرمُ فيه يَشُقُّ، فلا يلزم من إثبات الحمل في الموضع الذي يعظـــمُ الغرم فيه، أن يثبت في الموضع الذي لا يشقُّ فيه.

وكذلك فإنَّ وقوع إتلاف النفوس لا يَكْثُرُ بخلاف إتلاف الأموال؛ فلم يلزم من تحمُّلِ مـــا يقع نَادرًا تحمُّلُ ما يغلب وقوعه؛ لأن ما يندر وقوعه تناسب المعاونة، دون ما يكثر وقوعه[(٤)].

الوجه الثالث: إنَّ الإعانة في الشريعة إنما تجب إذا كان المعان مُعْسِرًا، وعلى هذا نظمـــت أبواب النفقات والكفارات.

---

(١) ينظر: نهاية المطلب (١٦/٥٠٣).

(٢) ينظر: شفاء الغليل، الغزالي (ص:٢٩٤)، إعلام الموقعين (٣/٢١٩).

(٣) ينظر: البرهان (٢/٦٤٣).

(٤) ينظر: التحقيق والبيان (٣/٦٧٧)، إعلام الموقعين (٣/٢١٩)، الإبهاج، التاج السبكي (٦/٢٤٣٤).

والقاتل خطأ يُتحمَّلُ عنه وإن كان من أيسر أهل زمانه، ولوكان لأجل المعاونة لاَنْعَكَسَ الْحُكْمُ فِي حَالِ غِنَى الْجَانِي ويَسَارِهِ[1].

ولقد ناقش التاج السبكي هذا الوجه؛ فقال: إنَّ"الإعانة من حيث هي مطلوبة محبوبة، والصدقة على الأغنياء عندنا جائزةٌ، ولكن الإعانة حالة الإعسار آكد.

وربما شبه إعانة الأقارب بتحمل الدية عنهم بإعانة الأجانب الذين غُرِمُوا لإصلاح ذات البين بصرف سهم من الزكاة إليهم"[2].

القول الثاني: إنه مُعَلَّلٌ بإعانة الجاني فيما هو مَعْذورٌ فيه، مع ضَرْبٍ من مؤاخذة العاقلة لتقصيرها في مراقبة الجاني عند الحنفية.

وهذا مذهب الحنفية[3]، والمالكية[4]، والشافعية[5]، والحنابلة[6].

قال ابن نجيم: "العَقْل إنما بُنِيَ على التناصر والتَّعاون"[7].

قال الأبياري: "إن المعنى فيه معقولٌ منكشفٌ وهو: المعاونة من القبيلة على حمل الجناية"[8].

وقال المحلِّي: "وجوب الدية على العاقلة له معنى يدرك: وهو إعانة الجاني فيما هو مَعْذورٌ فيه، كما يعان الغارم لإصلاح ذات البين بما يصرف إليه من الزكاة"[9].

وقال ابن مفلح: "إنَّ العقل موضوعٌ على التناصر"[10].

---

(١) ينظر: البرهان (٢/٦٤٣).

(٢) الإبهاج (٦/٢٤٣٥)، ينظر: شرح المحلي مع حاشية البناني (٢/٢١٠).

(٣) ينظر: البحر الرائق (٨/٤٥٥)، حاشية ابن عابدين (٦/٦٤١).

(٤) ينظر: التحقيق والبيان (٣/٦٧٧)، مفتاح الوصول (ص:٦٦٧).

(٥) ينظر: تحفة المحتاج (٩/٢٥-٢٦)، نهاية المحتاج (٧/٣٧٠).

(٦) شرح منتهى الإرادات ٦/١٤٦)، كشاف القناع (٦/٦).

(٧) ينظر: البحر الرائق (٨/٤٥٥).

(٨) التحقيق والبيان (٣/٦٧٦-٦٧٧).

(٩) شرح المحلي مع حاشية البناني (٢/٢١٠).

(١٠) المبدع (٧/٣٤١).

دليل التَّعْلِيل:

لقد بيَّنَ أَرْبابُ هذا القولِ وَجْــهَ هذا التَّعْلِيلِ بجملة من المعاني المركبة؛ لتنقيح مناط الحكم، وتقرير ذلك في النقاط التالية[1]:

النقطة الأولى: إن حمل الدية من جنس ما أوجبه الشارع الحكيم من الحقوق لبعض العباد على بعض؛ إِحْسانًا وتعاونًا، كحق المملوك والزوجة والأقارب والضيف والفقراء، وليس معاقبة للإنسان بجناية غيره.

النقطة الثانية: إنَّ جنايات الخطأ تكثر، والجاني مَعْذورٌ؛ لأنَّه مخطئ؛ والمخطــئ يَسْــتحقُّ المساعدة والمعاونة.

النقطة الثالثة: إن نَفْسَ الآدميِّ عزيزة؛ لا يَسْتحقُّ الإهدار، ولو ترك التغريم للعــذر؛ لأدَّى ذلك إلى إهدار دم المقتول المكرم.

النقطة الرابعة: إن الدية مَالٌ كثيرٌ، إذا أُخِذَ به القاتل وحده لأوشك أن يأتي على جميــع ماله؛ فيؤدِّي ذلك إلى سقوط الدية بعد افتقاره، ولأن احتمال فَقْرِ شَخْصٍ وَاحدٍ بتحمُّلِ مَــالٍ كَثيرٍ أكثر وأغلب من فَقْرِ الجماعة؛ إذ تتخففُّ ذلك بتوزيعها على العاقلة.

النقطة الخامسة: إنما جُعِل الدية على عاقلته دون غيرهم لما يلي:

١- إن العرب كانت تتناصر ويذبُّ بعض العشيرة عن البعض، بالنفس والمال، ويناضــل البعض دون البعض، فورد الشرع بإعانة المخطيء إذا ورد منه زَلَلٌ.

٢- إن أفراد القبيلة كانوا يتدربون على استعمال الأسلحة؛ حماية للقبيلة، والنهوض بالذبِّ عن حوضها عند الحاجة، ولما كان لا يبعد استعمالها من الإفضاء إلى ارتكاب الخطأ من إتلاف النفس؛ فقد حُمِّلت العاقلة مسؤولية إعانة المخطئ؛ إذ الغنم بالغرم.

---

(١) ينظر: المبسوط، السرخسي (١١٦/١٦-١١٧)، بدائع الصنائع (٢٧٧/٧)، حاشية ابن عابدين (٦٤١/٦)، التحقيق والبيان (٦٧٧/٣)، مفتاح الوصول (ص:٦٦٧)، نهاية المطلب (٥٠٤/١٦)، شفاء الغليل، الغزالي (ص:٢٩٤)، فتح الباري (٢٤٦/١٢)، المغني (٢١/١٢)، إعلام الموقعين (٢١٧/٣-٢٢٠)، كشاف القناع (٦/٦).

٣- إن العاقلة إذا تَحَمَّلَتِ الدية، وتكرر صدور الخطأ من الجاني، كان تحذيرُه من الجماعة، ورَدْعُهُ منها أدعى للانتباه والقبول والاحتراز من تحذيره بنفسه.

٤- وقد زادت الحنفية في هذا التَّعْلِيلِ المركب معنى آخر: وهو مؤاخذة العاقلة لتفريطهم في تنبيه الجاني، وأمره بالاحتراس؛ فَحُملت عليها الدية عقوبة على ذلك التفريط والتقصير.

قال الكاساني: "إن حِفْظَ القاتل وَاجِبٌ على عاقلته، فإذا لم يحفظوا فقد فَرَّطُوا، والتفريط منهم ذَنْبٌ، ولأنَّ القاتل إنما يقتلُ بِظَهْرِ عشيرته، فكانوا كالمشاركين له في القتل"[١].

لكن نوقش هذا: بأنَّ مَحَلَّ تحمُّلِ العاقلة الدية إنما هو في قَتْلِ الخطأ بالإجماع، وشبه العمد على الخلاف؛ والخطأ لا يمكن الاحتراز منه؛ لأنه يقع بدون قَصْدٍ.

وبالتالي فلا يَصِحُّ أن يكون مَنَاطًا للمؤاخذة، ولا أن ينسب ذلك إلى تفريطِ أَحَدٍ أوتقصيره.

القول الراجح:

الذي يظهر رجحانه في هذه المسألة: إنها مُعَلَّلَةٌ بإعانة الجاني فيما هو معذورٌ فيه من باب التعاون والإحسان، لا من باب العقوبة والمؤاخذة.

وينبني على هذا الاختيار مايلي:

١- مسألة علمية، وهي موافقة هذه المسألة للقياس، وإنما ذهب من ذهب إلى أنها خارجة من القياس؛ لظَنِّه أنها من باب العقوبة ومؤاخذة الإنسان بجناية غيره؛ ولس الأمر كذلك، بل هو من باب الإحسان والتعاون على البر والتقوى.

٢- إنَّ العاقلة لا تحملُ دية قتل العمد؛ لأنَّ العاصي لا يَسْتحقُّ مثل هذه الإعانة والمساعدة، وهذا بإجماع العلماء[٢].

---

(١) بدائع الصنائع (٢٧٧/٧).

(٢) ينظر: بداية المجتهد (٣٩٤/٢)، المغني، ابن قدامة (١٣/١٢).

٣- إنَّ الجاني يتحمل نصيبه من الدية مع العاقلة؛ لأنَّ الدية حُمِلت على العاقلة من بـــاب التعاون والإحسان؛ والجاني أحق بإعانة نفسه من غيره، وهذا هو مذهب الحنفيـــة[١]، خلافًـــا للمالكية[٢]، والشافعية[٣]، والحنابلة[٤].

(١) ينظر: بدائع الصنائع (٧/٢٥٦).
(٢) ينظر: الإشراف، القاضي عبد الوهاب (٢/٨٣٣).
(٣) ينظر: نهاية المطلب (١٦/٥٠٥).
(٤) ينظر: المغني (١٢/٢٢).

المطلب الثالث: مشروعية دعاء المسألة

لقد وردت نصوصٌ كثيرةٌ عن الشارع الحكيم في الأمر بالدعاء، والترغيب فيه، والترهيب من تركه، منها قوله تعالى: ﴿ وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ ﴾[غافر: ٦٠].

حكم النص: أفادت هذه الآية الكريمة أن الدعاء سَـبَبُ الاستجابة للعبد في نيل المطلوب ودفع المكروه.

حكم النص بين التَّعْلِيل والتَّعَبُّدِ:

اختلف أهل العلماء في تأثير الدعاء في نَـيْلِ المطالب ودفع المكاره على قولين:

القول الأول: إن الدعاء تَعَبُّديٌّ، لا أثر له في نَيْلِ المطلوب ودفع المكروه.

وهذا مذهب طائفة من العلماء(١).

ولقد فصل ابن القيم مذهب هذه الطائفة وقسمهم إلى ثلاث فِرَقٍ، فقال: "ههنـا سُـؤالٌ مَشْهورٌ، وهو: أنَّ الْمَدْعُوَّ به إن كان قد قُدِّرَ لم يكن بُـدٌّ من وقوعه، دعا به العبد أو لم يَدْعُ، وإن لم يكن قد قُدِّرَ لم يقع، سواء سأله العبد أو لم يسأله.

- فظنت طائفة: صحة هذا السؤال؛ فتركت الدعاء، وقالت: لا فائدة فيه!

- وتكايس بعضهم، وقال: الاشتغالُ بالدعاء من باب التَّعبُّدِ المحض، يثيب الله عليه الداعي، من غير أن يكون له تأثيرٌ في المطلوب بِوَجْـهٍ ما، ولا فَرْقَ عند هذا الكيِّـس -بـين الـدعاء وبين الإمساك عنه بالقلب واللسان- في التأثير في حصول المطلوب، وارتباطُ الدعاء عندهم بـه كارتباط السكوت، ولا فَرْقَ.

- وقالت طائفة أخرى أكيَـسُ من هؤلاء: بل الدعـاء علامـةٌ مجـردةٌ، نصـبها الله- سبحانه- أمارةً على قضاء الحاجة، فمتى وُفِّقِ العبد للدعاء كان ذلك عَلامةٌ له وأَمارةٌ على أنَّ

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى (٨/٥٣٠-٥٣١)، التنوير شرح الجامع الصغير، الصنعاني (٣/٤٤٧-٤٤٨).

حاجته قد قُضيت، وهذا كما إذا رأينا غيمًا أسودَ باردًا في زمن الشتاء، فإنَّ ذلك دَليلٌ وعلامةٌ على أنه يمطر"(١).

دليل التَّعَبُّدِيَّةِ:

ووجه التَّعَبُّدِ: أن الله تعالى إنْ كان قد قَدَّرَ حصولَ المطلوبِ جَلْبًا أو دَفْعًا؛ فإنه سيحصلُ بلا دعاء، وإن لم يكن قد قَدَّرَهُ؛ فلن يحصلَ بالدعاء؛ وبالتالي فلا يكونُ للأمر بالدعاء معنى إلا التَّعبد المحض(٢).

ونوقش هذا: بمنع الحصر؛ وأنَّ القسمة الصحيحة ثلاثيةٌ لا ثنائيةٌ؛ لأن الأمور ثلاثة:

الأمر الأول: ما قَدَّرَ الله حصوله مُطْلَقًا، دون تقييده بالدعاء؛ فإن هذا سيحصل، سواء دعا العبد أم لا.

الأمر الثاني: ما قَدَّرَ الله عدم حصوله مُطلقًا، دون تقييده بالدعاء؛ فإن هذا لن يحصلَ، سواء دعا العبد أم لا.

الأمر الثالث: ما قَدَّرَ الله وقضى أنه لن يحصل بدون الدعاء؛ فهذا القسم يتوقف حصوله على الدعاء؛ فإذا دعا العبدُ؛ حصل له بشرطه، وإلا فلا.

ولقد بين ذلك ابن القيم -رحمه الله-، فقال: "والصَّواب: أنَّ ها هنا قِسْمًا ثالثًا غير ما ذكره السَّائِلُ، وهو: أن هذا المقدور قدر بأسباب، ومن أسبابه الدعاء؛ فلم يقدرْ مُجَرَّدًا عن سببه، ولكن قدر بسببه، فمتى أتى العبد بالسبب وقع المقدور، ومتى لم يأت بالسبب انتفى المقدور.

وهذا كما قُدر الشبع والريُّ بالأكل والشرب، وقدر الولد بالوطء، وقدر حصول الزرع بالبذر، وقدر خروج نفس الحيوان بذبحه، وكذلك قدر دخول الجنة بالأعمال، ودخول النار بالأعمال، وهذا القسم هو الحق، وهو الذي حُرِمَه السائل ولم يوفَّق له"(٣).

---

(١) الداء والدواء (١/٢٦-٢٨)، مجموع الفتاوى (٨/٥٣٠-٥٣١)، التنوير شرح الجامع الصغير، الصنعاني (٣/٤٤٧-٤٤٨).

(٢) ينظر: اقتضاء الصراط المستقيم (٢/٢٢٨)، الداء والدواء (١/٢٦-٢٨).

(٣) الداء والدواء (ص:٢٨-٢٩).

القول الثاني: إنَّ الدُّعاء مُعَلَّلٌ بكونه سبَبًا في نَيْلِ المطلوب ودفع المكروه.

وهذا مذهب عامة أهل العلم من السلف والخلف(١).

قال الغزاليُّ: "فإن قلت: فما فائدة الدعاء والقضاء لا مَرَدَّ له؟

فاعلم: أن من القضاء رَدَّ البلاء بالدعاء، فالدعاء سببُ رَدِّ البلاء، واستجلاب الرحمة، كما أن الترس سببٌ لرَدِّ السَّهْمِ، والماء سببٌ لخروج النبات من الأرض..

وليس من شَرْطِ الاعتراف بقضاء الله تعالى: أن لا يحمل السلاح.. وأن لا يسقي الأرض بعد بث البذر..والذي قدر الخير قدَّره بسبب، والذي قدَّر الشر قدَّر لدفعه سببًا، فلا تناقض بين هذه الأمور عند من انفتحت بصيرته"(٢).

دليل هذا التَّعْلِيل:

ووجه هذا التَّعْلِيل: أن الشارع الحكيم عَلَّقَ -في نصوص كثيرة- الإجابة بالدعاء، والعطايا بالسؤال والطلب تعليقَ المسبب بالسبب؛ كما علَّق الإثابة بالأعمال؛ فدل ذلك على أن الدُّعاء سبب الإجابة، ومؤثر فيه(٣).

القول الراجح:

الذي يتعين رجحانُه في هذه المسألة: أن الأمر بالدعاء مُعَلَّلٌ بكونه سببًا لحصول المطلوب، ودفع المكروه؛ كغيره من الأسباب الكونية والشرعية.

وينبني على ذلك: التنويه بشأن الدعاء، والدعوة إلى الاجتهاد في طلب حسنات الدنيا، وخيرات الآخرة من الله وحده، والحرص على استكمال شروط الإجابة؛ والابتعاد عن موانعها، والإلمام بفقه الدعاء الصحيح، مع حفظ جملة كبيرة من الأدعية المأثورة القرآنية والحديثية الجامعة

---

(١) ينظر: الإحياء، الغزالي (٧٣١/١)، مجموع الفتاوى (٥٣٠/٨-٥٣١)، الداء والدواء (ص/٢٨)، فتح الباري، ابن حجر (٩٥/١١)، ولاية الله، الشوكاني (ص:٤٨٤).

(٢) الإحياء، الغزالي (٧٣١/١).

(٣) ينظر: الإحياء، الغزالي (٧٣١/١)، اقتصاء الصراط المستقيم (٢٢٩/٢)، الداء والدواء (ص/٢٨).

لخيري الدنيا والآخرة، فإن الداعي لا يخيب في دعائه أبدًا: إما أن يعطيه الله ما سأل، أو يصرف عنه من السوء مثله، أو يكفر عنه ذنوبه بمثل ما دعا، أو يدخر له في الآخرة[1].

وبذلك أختم هذا البحث المتواضع- رافعًا أَكُفَّ الضَّراعة إلى الحي القيوم بأسمائه الحسنى وصفاته العُلَا: أن يجعل عملي كُلَّهُ صَالحًا، ولوجهه خالصًا، وألا يجعل لأحد فيه نصيبًا، وأن يهب لي ولوالدي ولذريتي ولجميع مشايخي في الدنيا حسنة، وفي الآخرة حسنة، وأن يختم لي ولهم بخير، وبكلمة الشهادة، وأن يقيَنِي وإياهم فتنة الدُّنْيا، وفتنة القبر، وعذاب الآخرة؛ إنه سميعٌ مجيبُ الدعوات.

(١) أخرجه أحمد في مسنده (١٨/٣)، والترمذي، في جامعه، كتاب الدعوات، باب: في انتظار الفرج وغير ذلك (٥٦٦/٥)، وقال فيه: "حديث حسن صحيح غريب من هذا الوجه"، وحكم عليه الألباني بالصحة إلا لفظة: (أو يكفر عنه ذنوبه بمثل ما دعا) فإنه ضعفها. ينظر: صحيح الأدب المفرد (ص:٢٦٤)، سلسلة الأحاديث الضعيفة (٤٦٦/٩).

الخاتمة
وفيها أهم النتائج والتوصيات

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وبشكره تدوم النعمات، وهو وحده المشكور على جميع الحالات والتارات، ثم الصلاة والسلام على نبيه الأمين، وصحبه وسلم تَسْليمًا كثيرًا.

أما بعد:

فإن المقام يَسْتوجبُ في ختام هذا البحث المتواضع تسجيل النتائج الـتي توصَّـلَ إليهـا، والتوصية بما انقدح في الذهن مما له صلة بموضوع التَّعَبُّدِ، وذلك فيما يلي:

أولا: أهم نتائج البحث:

بعد العرض الأُصُوليِّ والفقهيِّ لموضوع (الحكم التَّعَبُّدِيِّ -دراسة أصولية تطبيقية-) ظهرت النتائج التالية:

١- إن الحكمَ الشرعيَّ مُرَادفٌ للعبادة بمعناها العام، يَدْخلُ في جميع مجالات الحياة، ويضبط جميع أفعال العباد.

٢- إن الحكمَ الشرعيَّ ينقسم إلى أَقْسامٍ كَثيرةٍ باعتباراتٍ مُخْتلفةٍ.

٣- إن الحكمَ الشرعيَّ بجميع أقسامه مَشْروعٌ لحكمة في الواقع في نفس الأمر.

٤- إن الأحكام الشرعية كلها مُعَلَّلَةٌ باعتبارٍ، وتَعَـبُّدية باعتبار ثَانٍ، ومنقسمةٌ باعتبـارٍ ثالثٍ.

- كُلُّهَا مُعَلَّلَةٌ في الواقع في نفس الأمر، وهذا هو معنى عموم التَّعْلِيـل عنـد اللأصـوليين والفقهاء.

- وكُلُّهَا تَعَبُّديةٌ بمعنى صلاحية جميع الأحكام أن يتقرب بها إلى الله تعالى، أوأنها لا تخلو من حقِّ الله تعالى، أوأنها مهما بذل المجتهد جهده فلن يصل إلى جميع المصالح التي شـرع الحكـم لأجلها.

- ومنقسمةٌ إلى تَعَبُّديٍّ ومُعَلَّلٍ باعتبار عجز المجتهد عن إدراك العِلَّةِ التفصيلية الخاصة الـتي تستثار لأجل الوظائف الاجتهادية من القياس ونحوه.

٥- إنَّ تقسيمَ الحكمِ الشرعيِّ إلى تَعَبُّديٍّ ومُعَلَّلٍ- تَقْسِيمٌ قديمٌ، ومجمعٌ عليه، ولا تصحُّ نسبة إنكاره إلى ابن تيمية وابن القيم، ولا يعتبر إنكار من أنكره من بعض المنتسبين إلى الصوفية.

٦- إن الأصوليين اختلفوا في تعريف الحكم التَّعَبُّديِّ لسببين:

السبب الأول: الاختلاف في كون جميع الأحكام الشرعية مشروعةً لحكمة أو لا.

السبب الثاني: الاختلاف في نَوْعِيَّةِ العلة التي يكون الحكم تَعَبُّديًّا بخفائها.

٧- الصحيح من أقوال العلماء: أن التَّعَبُّدِيَّ مشروعٌ لحكمة خفية على العباد، وليس مَشروعًا مجرَّدًا عن الحكمة.

٨- إن أعدل التعاريف للحكم التَّعَبُّدِيِّ أن يعرَّفَ بأنه: الحُكمُ الشَّرْعيُّ الذي لم يُدْرِكِ الْمُجْتَهِدُ فيه عِلة أُصُوليَّةً صحيحة، أو حِكْمَةً صحيحةً، بحسب السِّيَاق.

٩- إن مدار تقسيم الحكمِ الشرعيِّ إلى تَعَبُّديٍّ ومَعْقولِ المعنى: هو المعنى الصحيح، عِلَّةً أصوليةً كانت أو حكمةً، لكن يختلف نوع التَّعَبُّدِ باختلاف نوع المعنى الخفي إلى تعبد مؤثر وتعبد غير مؤثر.

١٠- إن الحكم التَّعَبُّديَّ ينقسم إلى عدة أقسامٍ باعتباراتٍ مختلفة.

١١- إن اعتبار البعد التَّعَبُّديِّ في الحكم الشرعيِّ ظهرت بوادره في زمن التشريع، واتسعت دائرتُه بعد ذلك، وتطور ونما إلى أن صار معنى يُراعى عند عملية الاستنباط في فقه المذاهب الأربعة وأصولها.

١٢- لقد اعتنى العلماء بمفهوم التَّعَبُّدِ، وحاولوا ضبطه وتحديد مجالاته والآثار التي تستتبعه من لدن الإمام الشافعي إلى الإمام ابن عاشور -رحمة الله عليهم أجمعين-.

١٣- إن للحكم التَّعَبُّديِّ مجالات في خارطة الحكم الشرعي، ومظانًّا يكثر وروده فيها، كأحكام الأفعال التي تنشأ حكمته من النص الشرعي، والأحكام التحسينية، والأحكام المشروعة في المدينة النبوية، والعبادات، والمقادير الشرعية، والمواقيت الشرعية المكانية والزمانية، والأجورُ والفضائل، والخصائص، والحدود، والكفارات، والأبدال، وأحكام الابتلاء؛ والأحكام المختلفة في صفة المشروعية، المتحدة في الأفعال.

١٤- للحكم التَّعَبُّديِّ مَسالكُ وطُرُقٌ لكشفه، ومدارها على عجز المجتهد عن إدراك العلة بعد البحث عنها بمسالك العلة المعروفة في علم أصول الفقه.

١٥- لِلتَّعَبُّدِ عدة أسباب تقتضيه، وأهم هذه الأسباب: عدم اتِّضَاح دليل التَّعْلِيلِ وعدم توافر شروطه.

١٦- لِلتَّعَبُّدِ موجِّهاتٌ تنير الطريقَ للمجتهد في التحقق منه، وصحة دعواه، ومدار هذه الموجهات أن يكون الناظر في المسألة طويلَ الباع في مباحث العِلَلِ الشرعية، وراسخ القدم في المقاصد؛ لأن من لم يحذق علم العِلَلِ والمقاصد لم يزل في حيرة من أمره في مسائل التَّعبد والتَّعْلِيلِ.

١٧- ولدعوى التَّعَبُّدِ شُرُوطٌ، أهمها أن يكون من مجتهدٍ بعد الاجتهاد في البحث عن العلة، وفي حُكْمٍ ثبت عن الشارع الحكيم؛ إذ دعوى التَّعَبُّدِ فرع ثبوت الحكم، وأن يبين شواهد التَّعبُّدِ في الحكم؛ وألا تعود دعوى التَّعَبُّدِ على المعنى المعلوم المقطوع به في الأصل بالإبطال.

١٨- البحث عن الْعِلَلِ في الأفعال الإلهية بَعِيدًا عن النُّصوص هو أَصْلُ ضلال الفِرَق والطوائف.

١٩- للتَّعْليلِ فوائدُه في المتعبدين، وفوائده في عملية الاجتهاد من جانب تكوين الأدلة، ومن جانب تفسير الأدلة.

٢٠- التَّعْلِيل قسمان: العقديُّ والأصوليُّ، والصحيحُ أن كليهما ثابتان في الشريعة الإسلامية المباركة، خِلافًا لنفاة التَّعْلِيل العقديِّ من بعض الأشاعرة، وخلافًا لنفاة التَّعْلِيلِ الأصولي من الظاهرية والنظام.

٢١- التَّعْلِيل العقديُّ الصحيحُ هو: إثباتُ أنَّ الله تعالى قَصَدَ بجميع أفعاله وجميع أحكامه عواقبَها الحميدة، وغاياتها المحبوبة، المحققة لمصالح الأنام في الدَّارين.

٢٢- والتَّعْلِيل الأصوليُّ: إن كان من قبل الشَّارِع فهو: جَعْلُ الوصفِ الظَّاهرِ المنضبطِ المناسب ولو من وَجْهٍ- مناطًا للحكم.

وإن كان من قبل المجتهد فهو: بيان أن الحكم مشروعٌ لذلك الوصف بدَلِيل معتبرٍ

٢٣- الأشاعرةُ أنكرت التَّعْلِيلَ في علم الكلام، وأثبتوهُ في علم الأصول والفقه، فكان تَنَاقُضًا؛ فاضطروا لرفع ذلك، سالكين في سبيل ذلك خمس طُرْقٍ للتوفيق بين الإثبات والنفي.

٢٤- الأصل في العبادات التَّعَبُّدُ والتوقيفُ، وقد تظهر فيها معان قوية، فلا يلام على من اتَّبَعها.

٢٥- الأصل في المعاملات والعادات التَّعْلِيلُ، وقد يرد فيها التَّعَــبُّدُ، يجب قبوله والانتهاء إليه، ولا يجوز إسقاطه بمجرد الهوى والتراضي بين العباد .

٢٦- إذا تردَّدَ الحكم بين التَّعَبُّدِ والتَّعْلِيل ؛ فللعمل ثلاثة طرق على الترتيــب: طريقــة الجمع، ثم طريقة الترجيح بمعنى في داخل النص التَّعَبُّدِيِّ، ثم التوقف على خلاف ذلك.

٢٧- إن التَّعَــبُّديات مَشْروعةٌ لِحِكَمٍ جَلِيلةٍ، أهمها: التمييز بين عِبَاد الطاعة والعبــادة، وعبيد المصالح والمنافع.

٢٨- القول الصحيحُ: أن لِكُلِّ وَاحِــدٍ من التَّعَــبُّديِّ والمعَلَّلِ خصائصَ ومميزاتٍ؛ لكن الأفضل هو الأحكام الْمُعَلَّلَةُ؛ لأن فيها وظيفة امتثال الأمر، ووظيفة الاجتهاد لتحصيل مقصــد الشارع من الحكم.

٢٩- لا يشترط في قبول الحكم معرفة علته، والإحاطة بمصلحة الأمر، ومفسدة النهي، بل متى ما ثبت الحكم وجب قَــبُولُهُ مُطلقًا.

٣٠- ينبني على التَّعَبُّدِيَّةِ عدة آثار، منها مايلي:

اعتقاد أنَّ التَّعَبُّديَّ مَشْروع لحكمة خفية على العباد، وتَرْكُ التكلُّفِ في تحميل التَّعَــبُّدياتِ ما لا تحتمل من المعاني، وامتناع القياس في التَّعَــبُّدياتِ، إلا القياس بنفي الفارق إذا لم يجر علــى المعنى، واشتراط كون فاعله من أهل القربة، واشتراط النية في صحته، وتوقف التكليف بها على علم المكلف أن الشارع أمر به، والأصل امتناع النيابة فيه، واشتراط فعل الآدمي فيه.

٣١- غرض المجتهدين من دعوى التَّعَبُّدِ ثلاثة: الاستدلال، والاعتــراض، وبيــان حــال الحكم.

٣٢- دلالاتُ الألفاظ لا تتغير بين التَّعَبُّديَّاتِ والمعلَّلاَتِ، لكن عدم إدراك علة النص يقرر الدلالة الأصلية، وإدراك العلة يصلح لتأويلها.

٣٣- الفروع التطبيقية لمفهوم التَّعَبُّدِيَّةِ كثيرة لا تُعَدُّ ولا تُحْصَى، وهي مبثوثة في مختلف مناحي أبواب الفقه الإسلامي.

٣٤- إن الطهارات الشرعية مترددة بين التَّعَبُّدِ والتَّعْلِيلِ، لكن الغالب على طهارة الحدث التَّعَبُّدُ، والغالب على طهارة الخبث التَّعْلِيلُ.

٣٥- الصحيح: اشتراط النية في صحة طهارات الحدث: الوضوء والغسل والتيمم.

٣٦- الصحيح: أن التطهير بالماء مُعَلَّلَةٌ بالإزالة؛ فيلحق به كُلُّ مزيل قالع لعين النجاسة.

٣٧- الصحيح: أن ترتيب الوضوء على نسق الآية تَعَبُّدِيٌّ، لا يصح الوضوء المنكَّس.

٣٨- الصحيح: أن منع الرجل من فضل طهور المرأة تَعَبُّدِيٌّ، لكن النهي للتنزيه؛ جمعًا بين آحاديث النهي وآحاديث الجواز.

٣٩- الصحيح: أن منع النائم عن غمس يده في الإناء قبل غسله ثلاثًا مُعَلَّلٌ بعلتين: علة خوف إصابة اليد بالنجاسة، وعلة ملابسة الشيطان ليد النائم ؛ فهو حكم مستقل عن غسل اليد بدايةَ الوضوء، يستحب غسلها مطلقًا؛ ويكتفى بغسل واحد عند الاستيقاظ من النوم للوضوء.

٤٠- الصحيح: أن غسل الإناء من ولوغ الكلب سَبْعًا بالتراب تعبدي؛ فأصل الغسل، والتسبيع والتتريب كلها غير معقول المعنى.

٤١- الصحيح: أن الأمر بالوضوء من لحم الإبل تَعَبُّديٌّ؛ وبالتالي فإنه ينقض الوضوء، ولا يقاس غير الإبل عليه، لكن يلحق باللحم غيره من أجزاء الإبل.

٤٢- الصحيح: أن نقض الوضوء من خروج البول والغائط من السبيلين تَعَبُّدِيٌّ؛ فلا يقاس عليهما الخارج النجس من غيرهما في نقض الوضوء.

٤٣- الصحيح: أن غسل الميت عبادة معقول المعنى؛ فكونه عبادة يجعله طهارة شرعية، يجب فيه ما يجب في بقية الطهارات الشرعية، والعلة الموجبة للغسل هو: موت المسلم غير الشهيد، ومناسبته: تنظيفه ليكون على أحسن حال عند خروجه من هذه الدنيا، وإقباله على الآخرة.

٤٤- الصحيح: أن صيغة (الله أكبر) في تحريمة الصلاة تعبدية، لا يقاس غيرها عليها من الصيغ المشتقة من التكبير وغيره.

٤٥- الصحيح: أن النهي عن الصلاة في المقبرة مُعَلَّلٌ بسد ذريعة الشرك، فلا تصح الصلاة في المقبرة، ولا عند القبر الواحد والاثنين، ولا إلى القبر.

٤٦- الصحيح: أن اشتراط الحول في الزكاة مُعَلَّلٌ بالرفق بأرباب الأموال؛ فيجوز تقديمها على الحول بعد ملك النصاب.

٤٧- الصحيح: أن تخصيص الأعيان في الزكاة متردِّدٌ بين التَّعَبُّدِ والتَّعْلِيلِ، لكن قُدِّمَ التَّعبد فيها للمحافظة على المنصوص عليه عند الاحتمال المساوي؛ فلا يجوز إخراج القيمة مع القدرة على المنصوص عليه.

٤٨- الصحيح: أن الفطر بالحجامة مُعَلَّلٌ باستخراج ما به قوام البدن، هذا بالنسبة للحاجم، أما بالنسبة للمحجوم فهو تَعَبُّديٌّ، لا يستقيم فيه تعليلٌ صحيحٌ.

٤٩- الصحيح: أن تعيين الأحجار لرمي الجمار تَعَبُّديٌّ، فلا يقوم غير الحجر مقامه من أجزاء الأرض وغيرها.

٥٠- الصحيح: أن النهيَ عن بيع الطعام قبل قبضه مُعَلَّلٌ بضعف استيلاء المشتري على المبيع المفضي إلى الخصومة والنزاع، وعليه يمنع في جميع عقود المعاوضة المبنية على المكايسة والمشاحة، لكن يجوز بيعه للبائع قبل القبض.

٥١- الصحيح: أن رد البدل وجنسه وقدره مع المصراة إلى البائع مُعَلَّلٌ؛ لأنه في مقابل اللبن الذي كان في الضرع وقت العقد، وأما جنسه وقدره؛ فإنه قدره الشارع لمصلحة أعلى، وهو قطع النزاع والخصومة، وجعله تمرًا؛ لأنه كان غالب قوت المدينة النبوية، وهو أيضًا مثل اللبن في كون كل واحد منهما يصلح للاقتيات بلا صنعة ولا علاج.

٥٢- ورودُ الشارع بلفظ الإنكاح والتزويج في عقد النكاح مُعَلَّلٌ بإظهار الرضا والموافقة على العقد، وعليه يلحق بهما كل لفظ أو فعل يدل على الرضا بالعقد في أي لغة كانت.

٥٣- الطلاق في الحيض مُعَلَّلٌ بتطويل العدة على المطلقة؛ وعليه يجوز طلاق الحامل، وغير المدخول بها، والمختلعة في الحيض؛ لانتفاء العلَّةِ، أو لكونه أخف ضررين بالنسبة للمختلعة.

٥٤- الصحيح: أن خيار المعتقة معلَّلٌ بملكها رقبتها؛ فيثبت لها سواء كانت تحت عبد أم حر.

٥٥- حمل العاقلة الدية مُعَلَّلٌ بإعانة الجاني فيما هو معذور فيه، فهو من باب التعاون والإحسان، وليس من باب المؤاخذة والعقوبة.

٥٦- الدعاء معلَّلٌ بكونه سببًا للإجابة؛ وللحصول على المطلوب ودفع المكروه.

ثانيًا: التوصيات:

يوصي الباحث بقضيتين مهمتين انقدحتا في ذهنه واستصحبهما طوال دراسته لهذا الموضوع، تستحقان التنبيه والتنويه، وذلك فيما يلي:

١- إعداد بَحْثٍ جَادٍّ للتوفيق بين توقيفية العبادات وغلبة التَّعَبُّدِيَّةِ عليها وغنائها بالنصوص الشرعية وبين كثرة أقيسة الفقهاء فيها؛ إذ لا تكاد تخلو مسألة من مسائلها من القياس وإلحاق المسكوت بالمنطوق، وما كتب في الموضوع لم يعتن أصحابه في تحقيق الكلام في محل الإشكال من هذا الموضوع المهم، ووضع ميزان فيصَلٍ بين ما يدخل في القياس الأصولي المقبول وبين التوسع البدعي المرفوض.

٢- إعداد بَحْثٍ عِلْميٍّ لبيان خطورة التَّعْلِيلِ الماديِّ للشريعة الإسلامية، وتوضيح كُلِّ ما يستوجبه ضَبْطُ هذا النوع من التَّعْلِيل؛ ليبقى في إطاره الشرعي دون تفريط ولا إفراط.

هذا، وصلى الله على البشير النذير، سيد الهداة إلى الصراط المستقيم، وإمام الحداة إلى بلاد الأفراح، وآله وصحبه، وَسَلَّمَ تَسْلِيمًا كثيرًا، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

الفهارس العامة

وتحتوي على النقاط التالية:

فهرس الآيات القرآنية

فهرس الأحاديث النبوية والآثار

فهرس المصطلحات والكلمات الغريبة

فهرس الأبيات والأشعار

فهرس الأعلام المترجم لهم

قائمة المصادر والمراجع

فهرس المحتويات

فهرس الآيات القرآنية

الآية ورقمها	رقم الصفحة
سورة هود	
﴿ الٓرۚ كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ﴾[هود: ١].	٢٧
سورة إبراهيم	
﴿ لَئِن شَكَرۡتُمۡ لَأَزِيدَنَّكُمۡ ﴾ [إبراهيم: ٧].	٢٠
سورة النحل	
﴿ وَقِيلَ لِلَّذِينَ ٱتَّقَوۡاْ مَاذَآ أَنزَلَ رَبُّكُمۡۚ قَالُواْ .. ﴾[النحل: ٣٠].	١٣٢
﴿ وَقَالَ ٱللَّهُ لَا تَتَّخِذُوٓاْ إِلَٰهَيۡنِ... ﴾ [النحل: ٥١].	٣٠
سورة الإسراء	
﴿ لِنُرِيَهُۥ مِنۡ ءَايَٰتِنَآۚ ﴾[الإسراء: ١].	٣٣١
سورة الكهف	
﴿ وَمَا فَعَلۡتُهُۥ عَنۡ أَمۡرِيۚ ﴾[الكهف: ٨٢].	١٥٤
سورة طه	
﴿ وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكۡرِيٓ ﴾ [طه: ١٤].	٣٢٦
﴿ فَوَسۡوَسَ إِلَيۡهِ ٱلشَّيۡطَٰنُ ..... ﴾ [طه: ١٢٠].	١٥٣
سورة الأنبياء	
﴿ لَا يُسۡـَٔلُ عَمَّا يَفۡعَلُ وَهُمۡ يُسۡـَٔلُونَ ﴾ [الأنبياء: ٢٣].	٣٢١، ٣٤٣
﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةً لِّلۡعَٰلَمِينَ ﴾ [الأنبياء: ١٠٧].	١٠١، ٣٢٧
سورة الحج	

الآية ورقمها	رقم الصفحة
﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾ [الصافات: ٩٦].	٣٠
﴿ فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ ٱلسَّعْىَ ... ﴾ [الصافات: ١٠٢– ١٠٨].	١٥٤
سورة غافر	
﴿ لَخَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ .. ﴾ [غافر: ٥٧].	٢٩
﴿ وَقَالَ رَبُّكُمُ ٱدْعُونِىٓ أَسْتَجِبْ لَكُمْ ﴾ [غافر: ٦٠].	٥٤٣
سورة الشورى	
﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ وَٱلْمِيزَانَ ﴾ [الشورى: ١٧].	١٤٦
﴿ أَمْ لَهُمْ شُرَكَٰٓؤُا۟ شَرَعُوا۟ لَهُم .. ﴾ [الشورى: ٢١].	٣٦١
﴿ وَلَوْ بَسَطَ ٱللَّهُ ٱلرِّزْقَ لِعِبَادِهِۦ لَبَغَوْا۟ فِى ٱلْأَرْضِ ﴾ [الشورى: ٢٧].	٩٧
سورة محمد	
﴿ وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ ٱلْمُجَٰهِدِينَ مِنكُمْ .. ﴾ [محمد: ٣١].	٩٠
﴿ إِنَّمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ .. ﴾ [محمد: ٣٦-٣٧].	٣٨٦
سورة الذاريات	
﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ [الذاريات: ٥٦].	٣١٦، ٣٢٧، ٣٨٨
سورة الملك	
﴿ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا .. ﴾ [الملك: ٢].	٣٢٧
﴿ وَقَالُوا۟ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِىٓ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ ﴾ [الملك: ١٠]	١٥٨

فهرس الأحاديث النبوية والآثار

فهرس المصطلحات والكلمات الغريبة

فهرس الأبيات والأشعار

بأَرْش مَـــا يُجْنَى عليــه فَـــادْرِ	تحريم قَتْــلٍ أو زِنًى أو سُكْرِ	١٠٦
سَــرْقة قَـــذْفٍ لصَوْن أَنْفُـــسِ	ونسبِ عَقْلٍ ومَـــالٍ أَنْفَـــسِ	١٠٦
بالفقـــهاء فَرَأَيْـــنَا شَخْصـــًا	يَوْمًـــا بإكرام له قَد خُصَّـــا	١٠٦
مع اعتـــقادِ أَنَّـــهُ لِدَفْـــعِ	ضُرٍّ يشرعْ وجلـــبِ النَّفْـــعِ	١٠٦
وربمـــا يُعْـــوِزُنا اطِّـــــــلاعُ	لكنَّه ليس بِـــه امتـــــــناعُ	٩١
لاَ يَحْكُـــمُ الْوَلِي بلا دلـــيلِ	من النُّصُوصِ أو مِنَ التَّـــأْوِيلِ	١٥١
وبالله حَوْلِي واعتصامي وقُـــوَّتي	ومَالِيَ إلا سِتْـــرُهُ مُتَـــجَلِّـــلاً	٢٣
والعلما قَـــدْ ضَرَبُوا المثـــــالا	بمَلِكٍ قـــد عَـــوَّد الإجْـــلالا	١٠٦
فيارَبِّ أنت الله حسبي وعُـــدَّتِي	عليك اعتمادي ضارعًا مُتَوَكِّلاً	٢٣
فليس يُجْزِئُ من لـــه يُقَـــدِّمُ	ولا عليه دون حظـــرٍ يُقْـــدِمُ	٢٦٣
تمييزُ عاداتٍ بها أَمْرٌ حُتِـــــمْ	وفي العبادات تَقَرُّبٌ عُلِمْ	٤١٩
إذا سَمِعْتَ اللـــه يدعوك فمـــــا	إلا إلى خَيْرٍ تُرَادُ فـــاعْلَما	١٠٦
فالله جَلَّ شَرَعَ الأَحْـــكَامـــَا	لِحِكْمَةٍ جليـــلة عَلـــى مَا	١٠٥
والْجَمْعُ واجـــب متى ما أَمْكَـــنَا	إلا فللأخـــــــير نسخٌ بُيِّنَا	٣٧٩
أو دَفْـــعِ شَـــرٍّ فأفـــاد أَنَّـــــا	الْحُكْمَ مشـــروعٌ لســـرٍّ عَنَا	١٠٦
وَوَصْفُهَا بالْبَعْثِ ما استُبِيـــــــنَا	مِنْهُ سِوَى بَعْثِ الْمُكَلَّفِينَا	٣٣٨
والوَازِعُ الطَّبْعِي عن العصـــــيانِ	كالوازع الشَّرْعِي بلا نُكْـــرانِ	٢٩٧
لم تُلْفَ في المُعَلَّلات عِلَّـــــــهْ	خَالِيَة من حِكْمَةٍ في الجملةْ	٩١
يَشَـــاء فاحْذَرْ أن تَظُنَّ حُكْمَـــه	وفِعْلَ ربِّنا خلا عن حِكْمَه	١٠٥
جَلْبُ الْمَصالح ودَرْءُ المفســـــدة	وذا الذي لِخَلْقِهِ قد عَـــوَّدَهْ	١٠٥
فالاعتـــــــقاد أَنَّـــهُ فقيـــهُ	لقِـــــدَم العُرْفِ الذي يَقْفُـــوهُ	١٠٦
وأَصْلُ ضَلاَلِ الْخَلْقِ من كلِّ فرقةٍ	هو الْخَوْضُ في فِعْلِ الإله بعِلَّةٍ	٣١٦
و نَفيُـــهُ وكلُّ ما مصلحـــــتُه	تحصلُ بالفعل فَتُنْفَى نِيَّتُـــــــه	٤١٩

فهرس الأعلام المترجم لهم

قائمة المصادر والمراجع

١- أبجد العلوم الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم، صديق بن حسن القنوجي، تحقيق: عبد الجبار زكار (بيورت: دار الكتب العلمية، د.ط، ١٩٧٨م).

٢- أبحاث هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية، الأمانة العامة لهيئة كبار العلماء (الرياض: الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء، ط٣، ١٤٢٩هـ=٢٠٠٨).

٣- ابن حزم (حياته وعصره وآراؤه وفقه)، محمد أبو زهرة (دار الفكر العربي، د.ط، د.ت).

٤- الإبهاج شرح المنهاج، شيخ الإسلام علي بن عبد الكافي السبكي (ت: ٧٥٦هـ) وولده تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي (ت: ٧٧١هـ)، دراسة وتحقيق: أحمد جمال الزمزي ونور الدين عبد الجبار الصغيري (دبي: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، ط١، ١٤٢٤هـ=٢٠٠٤م).

٥- إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين، محمد بن محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني الزبيدى، أبو الفيض، الملقب بمرتضى (ت: ١٢٠٥هـ) (بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، د.ط، ١٤١٤هـ=١٩٩٤م).

٦- الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، تحقيق: سعيد المندوب (بيروت: دار الفكر، ط١، ١٤١٦هـ= ١٩٩٦م).

٧- أثر تعليل النص في دلالته (أو العلّة والنص)، أيمن علي عبد الرؤوف صالح (عَمّان: دار المعالي، ط١، ١٤٢٠هـ= ١٩٩٩م).

٨- إجابة السائل شرح بغية الآمل، محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني (ت:١١٨٢هـ)، تحقيق: عبد الحميد بن صالح بن قاسم آل أعوج سبر (بيروت: دار ابن حزم، ط١، ١٤٣٥هـ=٢٠١٤م).

٩- الإجماع، أبوبكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري (ت:٣١٨هـ) (مصر: المنصورة: دار الفاروق، ط١، ١٤٣٤هـ=٢٠١٣م).

١٠- إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، تقي الدين ابن دقيق العيد (ت: ٧٠٢هـ)، حققه وعليه: أحمد بن سالم المصري أبو الأشبال (مكتبة أولاد الشيخ للتراث).

١١- أحكام القرآن، أبو بكر محمد بن عبد الله ابن العربي (ت: ٥٤٣هـ)، راجع أصوله وخرج أحاديثه وعلق عليه: محمد عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٣، ١٤٢٤هـ=٢٠٠٣م).

١٢- الإحكام في أصول الأحكام، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري (ت: ٤٥٦هـ)، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت).

١٣- الإحكام في أصول الأحكام، علي بن محمد الآمدي (ت: ٦٣١هـ)، علق عليه العلامة: عبد الرزاق عفيفي (الرياض: دار الصميعي، ط١، ١٤٢٤هـ=٢٠٠٣م).

١٤- إحياء علوم الدين، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (ت: ٥٠٥هـ)، خرج أحاديثه وعلق عليه: محمد وهبي سليمان وأسامة عمّورة (دمشق: دار الفكر، ط١، ١٤٢٧هـ=٢٠٠٦م).

١٥- أدب القاضي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي البصري الشافعي (ت: ٤٥٠هـ)، تحقيق: محي هلال السرحان (بغداد: مطبعة الإرشاد، د.ط، ١٣٩١هـ=١٩٧١م).

١٦- إدرار الشروق على أنواء الفروق، الإمام ابن الشاط (ت: ٧٢٣هـ)، قدم وحققه وعلق عليه: عمر حسن القيام (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤٢٩هـ=٢٠٠٨م).

١٧- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي الشوكاني (ت: ١٢٥٠هـ)، حققه وعلق عليه وخرج أحاديثه: محمد صبحي حسن حلاق (دمشق: دار ابن كثير، ط٢، ١٤٢٤هـ=٢٠٠٣م).

١٨- إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، محمد ناصر الدين الألباني، إشراف: محمد زهير الشاويش (بيروت، دمشق: المكتب الإسلامي، ط٢، ١٤٠٥هـ=١٩٨٥م).

١٩- أساس البلاغة، جار الله أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري (ت: ٥٣٨هـ)، (بيروت: دار الفكر، د.ط، ١٤٠٩هـ=١٩٨٩م).

٢٠- أساس القياس، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (ت: ٥٠٥هـ)، حققه وعلق عليه وقدم له: فهد بن محمد السرحان (الرياض: مكتبة العبيكان، د.ط، ١٤١٣هـ=١٩٩٣م).

٢١- الاستدلال على جواز الرمي عند الحرج قبل الزوال، الشيخ أحمد بن يوسف بن جمال زمزمي، المنشور ضمن بحوث ندوة الحج الكبرى (التيسير في الحج في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها)، (وزارة الحج السعودية، ط١، ١٤٢٨هـ=٢٠٠٧).

٢٢- أسد الغابة في معرفة الصحابة، عز الدين ابن الأثير أبو الحسن علي بن محمد الجزري (ت: ٦٣٠هـ)، تحقيق وتعليق: علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، د، ت).

٢٣- الأسرار المرفوع في الأخبار الموضوعة المعروف بالمضوعات الكبرى، نور الدين علي بن محمد بن سلطان المشهور بالملا علي القاري، تحقيق: محمد الصباغ (بيروت: دار الأمانة، مؤسسة الرسالة، د.ط، ١٣٩١هـ=١٩٧١م).

٢٤- الأشباه والنظاهر في قواعد وفروع فقه الشافعية، أبو الفضل جلال الدين عبد الرحمن السيوطي (ت: ٩١١هـ)، تخريج وتعليق وضبط: خالد عبد الفتاح شبل أبو سليمان (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ط١، ١٤١٥هـ=١٩٩٤م).

٢٥- الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، زين العابدين بن إبراهيم بن نجيم الحنفي (ت: ٩٧٠هـ)، تحقيق: عبد الكريم الفضيلي (بيروت: المكتبة العصرية، ط١، ١٤١٨هـ=١٩٩٨م).

٢٦- الإشراف على نكت مسائل الخلاف، القاضي أبو محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر البغدادي المالكي (ت:٤٢٢هـ، تحقيق: الحبيب بن طاهر (بيروت: دار ابن حزم، ط١، ١٤٢٠هـ=١٩٩٩م).

٢٧- أصول السرخسي، أبوبكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي الحنفي(ت: ٤٩٠هـ)، حقق أصوله: أبو الوفا الأفغاني (بيروت: دار المعرفة، د.ط، د.ت).

٢٨- أصول الفقه الإسلامي في المقدمة التعريفية بالأصول وأدلة الأحكام وقواعد الاستنباط، محمد مصطفى شلبي (بيروت: دار النهضة العربية، د.ط، ١٤٠٦هـ=١٩٨٦م).

٢٩- أصول الفقه الذي لا يسع الفقيهَ جهلُه، عيا ض بن نامي السلمي (الرياض: دار التدمريّة، ط٣، ١٤٢٩هـ=٢٠٠٨م).

٣٠- أصول الفقه تاريخه ورجاله، شعبان محمد إسماعيل (مكة: المكتبة المكية، ط١، ١٤٠١هـ=١٩٨١م).

٣١- أصول الفقه، شمس الدين محمد بن مفلح المقدسي الحنبلي (ت: ٧٦٣هـ)، تحقيق: فهد بن محمد السدحان (الرياض: مكتبة العبيكان، ط١، ١٤٢٠ هـ=١٩٩٩م).

٣٢- أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، محمد الطاهر ابن عاشور (القاهرة: دار السلام، ط١، ١٤٢٦هـ=٢٠٠٥م).

٣٣- أصول فقه الإمام مالك – أدلته النقلية –، عبد الرحمن عبد الله الشعلان (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط١، ١٤٢٤هـ=٢٠٠٣م).

٣٤- أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد الأمين بن محمد بن المختار الجكني الشنقيطي، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، د.ط، ١٤١٥هـ = ١٩٩٥م).

٣٥- الاعتصام، أبو إسحاق الشاطبي (ت: ٧٩٠هـ) ضبطه وصححه الأستاذ أحمد عبد الشافي (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت).

٣٦- إعلام الموقعين عن رب العالمين، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب المعروف بابن القيم (٧٥١هـ)، قرأه وقدم له وعلق عليه وخرج أحاديثه وآثاره: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان (الدمام: دار ابن الجوزي، ط١، ١٤٢٣هـ).

٣٧- الأعلام، خير الدين الزركلي (بيروت: دار العلم للملايين، ط١٦، ٢٠٠٥م).

٣٨- إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (ت:٧٥١هـ)، تحقيق: محمد حامد الفقي (بيروت: دار المعرفة، ط٢، ١٣٩٥هـ=١٩٧٥م).

٣٩- اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (ت: ٧٢٨هـ)، تحقيق: ناصر عبد الكريم العقل (بيروت: دار عالم الكتب، ط٧، ١٤١٩هـ=١٩٩٩م).

٤٠- إكمال المعلم بفوائد مسلم، أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض اليحصبي (ت: ٥٤٤هـ) تحقيق: يحيى إسماعيل (المنصورة: دار الوفاء، ط١، ١٤١٩هـ=١٩٩٨م).

٤١- إنباء الغُمر بأبناء العمر في التاريخ، شهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق: محمد عبد المعيد خان (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٠٦هـ =١٩٨٦م).

٤٢- الانتصار في المسائل الكبار على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، أبو الخطاب محموظ بن أحمد بن الحسن الكلوذاني الحنبلي (ت: ٥١٠هـ)، تحقيق: ودراسة العمير وسليمان بن عبد الله عوض بن رجاء بن فريح العوفي وعبد العزيز بن سليمان بن إبراهيم البعيمي (الرياض: العبيكان، ط١، ١٤١٣هـ=١٩٩٣م).

٤٣- الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرداوي الدمشقي الصالحي (ت: ٨٨٥هـ)، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٤١٩هـ).

٤٤- الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف، أبوبكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري (ت: ٣١٩هـ)، تحقيق: أبو حماد صغير أحمد بن محمد حنيف (الرياض، دار طيبة، ط١، ١٤٠٥هـ=١٩٨٥م).

٤٥- الآيات البينات، الإمام أحمد بن قاسم العبادي الشافعي (ت: ٩٩٤هـ)، ضبطه وخرج آياته وأحاديثه: زكريا عميرات (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٧هـ=١٩٩٦م).

٤٦- البحر الرائق شرح كنز الدقائق، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري (ت:٩٧٠هـ)؛ (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، ط٢، د.ت).

٤٧- البحر المحيط في أصول الفقه، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، (ت: ٧٩٤هـ)، تحقيق: عمر سليمان الأشقر وآخرون، (الكويت: وزراة الأوقاف والشؤون الإسلاميَّة، ط٢، ١٤١٣هـ=١٩٩٢م).

٤٨- بداية المجتهد ونهاية المقتصد، أبو الوليد محمد بن أحمد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الأندلسي (ت: ٥٩٥هـ)، اعتنى به: هيثم خليفة طعيمي (بيروت: المكتبة العصرية، د.ط، ١٤٢٤هـ= ٢٠٠٤م).

٤٩- البداية والنهاية، إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي أبو الفداء(بيروت: المعارف، د.ط، د.ت).

٥٠- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين الكاساني (بيروت: دار الكتاب العربي، ط٢، ١٩٨٢م).

٥١- بدائع الفوائد، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب المعروف بابن القيم (٧٥١هـ)، تحقيق: علي بن محمد العمران (مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، ط٣، ١٤٣٣هـ).

٥٢- البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، العلامة محمد بن علي الشوكاني (ت:١٢٥٠هـ)، (بيروت: دار المعرفة، د.ط، د.ت).

٥٣- البدر المنير في تخريج الأحاديث والأثار الواقعة في الشرح الكبير، ابن الملقن سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري (ت: ٨٠٤هـ)، تحقيق: مصطفى أبو الغيط وعبد الله بن سليمان وياسر بن كمال (الرياض: دار الهجرة للنشر والتوزيع، ط١، ١٤٢٥هـ=٢٠٠٤م.

٥٤- بذل النظر في الأصول، محمد بن عبد الحميد الأسمندي (ت: ٥٥٢هـ)، حققه وعلق عليه: محمد زكي عبد البر (القاهرة: مكتبة دار التراث، ط١، ١٤١٢هـ=١٩٩٢م).

٥٥- البرهان في أصول الفقه، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني أبو المعالي (ت: ٤٧٨هـ)، تحقيق: عبد العظيم محمود الديب (المنصورة: دار الوفاء، ط٤، ١٤١٨هـ).

٥٦- بستان فكر المهج في تكميل المنـهج، للعلامـة محمـد أحمـد ميـارة الفاسـي (ت:١٠٧٢هـ)، دراسة وتحقيق: محمد فرج الزائدي (فاليتا-مالطا، شركة ألغا، د.ط، د.ت).

٥٧- بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، مجد الـدين محمـد بـن يعقـوب الفيروزابادي (ت: ٨١٧هـ)، تحقيق: محمد علي النجار (القـاهرة: وزارة الأوقـاف، د.ط، ١٤٣٠هـ=٢٠٠٩م).

٥٨- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، جلال الدين عبد الرحمن السـيوطي (ت: ٩١١هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم (بيروت: المكتبة العصرية، د.ط، د.ت).

٥٩- بلغة السالك إلى أقرب المسالك، أحمد بن محمد الصاوي المالكي (ت:١٢٤١هـ). ينظر: الشرح الصغير.

٦٠- البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتَّعْلِيل لمسائل المستخرجة، أبو الوليد محمـد بن أحمد بن رشد القرطبي (ت: ٤٥٠هـ)، حققه: محمد حجي وآخرون (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط٢، ١٤٠٨ هـ = ١٩٨٨ م).

٦١- تاج التراجم، أبو الفداء زين الدين قاسم بن قطلوبغا السودوني (ت: ٨٧٩هـ)، حققه وقدم له: محمد خير رمضان يوسف (دمشق: دار القلم، ط١، ١٤١٣هـ=١٩٩٢م).

٦٢- تاج العروس من جواهر القـاموس، محمـد مرتضـى الحسـيني الزبيـدي (ت: ١٢٠٥هـ)، تحقيق: مجموعة من المحققين (دار الهداية، د.ط، د.ت).

٦٣- تاريخ الفقه الإسلامي ونظرية الملك والعقود، بدران أبو العينين بدران (بيروت: دار النهضة العربية، د.ط، د.ت).

٦٤- تأسيس النظر، أبو زيد عبيد الله عمر بن عيسى الدبوسي الحنفي (ت: ٤٣٠هـ)، تحقيق وتصحيح: مصطفى محمد القباني الدمشقي (بيروت: دار ابن زيدون، د.ط، د.ت).

٦٥- التبصرة في أصول الفقه، أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزابادي (ت: ٤٧٦هـ)، شـرحه وحققـه: محمـد حسـن هيتـو (دمشـق: دار الفكـر، تصـوير: ١٤٠٣هـ=١٩٨٣م عن ط١، ١٩٨٠م).

٦٦- التبصرة، أبو الحسن علي بن محمد اللخمي (ت:٤٧٨هـ)، دراسة وتحقيق: أحمد عبد الكريم نجيب (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، د.ط، د.ت).

٦٧- تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي الحنفي (القاهرة: دار الكتب الإسلامي، د.ط، ١٣١٣هـ).

٦٨- التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرداوي الحنبلي (ت: ٨٨٥هـ)، دراسة وتحقيق: عبد الرحمن بن عبد الله الجبرين وعوض بن محمد القرني وأحمد بن محمد السراح (الرياض: مكتبة الرشد، ط١، ١٤٢١هـ=٢٠٠٠م).

٦٩- تحرير ألفاظ التنبيه، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت:٦٧٦هـ)، تحقيق: عبد الغني الدقر (دمشق: دار القلم، ط١، ١٤٠٨هـ).

٧٠- التحرير والتنوير "تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد"، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (ت: ١٣٩٣هـ)، (تونس: الدار التونسية للنشر، د.ط، ١٩٨٤م).

٧١- تحفة الحبيب على شرح الخطيب (البجيرمي على الخطيب)، سليمان بن محمد بن عمر البجيرمي الشافعي، تحقيق: نصر فريد محمد واصل (مصر: المكتبة التوفيقية، د.ط، د.ت).

٧٢- تحفة الفقهاء، علاء الدين السمرقندي (ت:٥٣٩هـ)، تحقيق: محمد زكي عبد البر (القاهرة: مكتبة دار التراث، ط٣، ١٤١٩هـ=١٩٩٨م).

٧٣- تحفة المحتاج، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي المكي المصري (ت: ٩٧٤هـ)، (مصر: المكتبة التجارية الكبرى، د.ط، ١٣٥٧هـ =١٩٨٣م).

٧٤- تحفة المسؤول في شرح مختصر منهي السول، أبو زكريا يحيى بن موسى الرهوني المالكي (ت: ٧٧٣هـ)، دراسة وتحقيق: يوسف الأخضر القيم (دبي: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، ط١، ١٤٢٢هـ=٢٠٠٢م).

٧٥- تحفة المودود بأحكام المولود، أبو عبد الرحمن محمد بن أبي بكر بن أيوب المعـــروف بابن القيم (٧٥١هـــ)، تحقيق: عثمان بن جمعة ضـــميرية (مكـــة: دار عـــالم الفوائـــد، ط١، ١٤٣١هـــ).

٧٦- التحقيق والبيان في شرح البرهان في أصول الفقه، علي بن إسماعيل الأبياري المالكي (ت: ٦١٦هـــ)، دراسة وتحقيق: علي بن عبد الله بسام الجزائري (الكويت: دار الضياء، ط١، ١٤٣٢هـــ=٢٠١١).

٧٧- تخريج الفروع على أصول، شهاب الدين محمود بن أحمد الزنجاني (ت: ٦٥٦هـــ)، حققه وقدم له وعلق حواشيه: محمـــد أديـــب صـــالح (الريـــاض: مكتبـــة العبيكـــان، ط٢، ١٤٢٧هـــ=٢٠٠٦م).

٧٨- التداخل بين الأحكام في الفقه الإسلامي، خالد بن سعد بن فهد الخشلان (الرياض: دار كنوز إشبيليا، ط٢، ١٤٣٠هـــ=٢٠٠٩م).

٧٩- ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، أبو الفضـــل عيـــاض بن موسى اليحصبي الأندلسي، تحقيق: محمد سالم هاشم (بيروت: دار الكتب العلميـــة، ط١، ١٤١٨هـــ= ١٩٩٨م).

٨٠- ترتيب الموضوعات الفقهية ومناسباته في المذاهب الأربعة، عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان (مكة: جامعة أم القرى، ط١، ١٤٠٨هـــ=١٩٨٨م).

٨١- ترجمة الشيخ محمد الكتاني الشهيد، محمد الباقر بن محمد بن عبد الكبير الكتاني (ت: ١٣٨٤هـــ)، تحقيق: نور الهدي عبد الرحمن الكتاني (دار البيضاء: مركز التراث الثقافي المغربي، بيروت: دار ابن حزم، ط١، ١٤٢٦هـــ=٢٠٠٥).

٨٢- تشنيف المسامع بجمع الجوامع لتاج الدين السبكي، بدر الدين محمـــد بـــن بهـــادر بن عبد الله الزركشي (ت: ٧٩٤هـــ)، دراسة وتحقيق: عبد الله ربيع و ســـيد عبـــد العزيـــز (مؤسسة قرطبة، ط٢، ٢٠٠٦م).

٨٣- تعدد الزوجات وتحديد النسل، عطية محمد سالم (المدينة المنورة: مكتبة دار التراث، ط١، ١٤٠٨هـ=١٩٨٨م).

٨٤- التعريفات، السيد محمد عميم الإحسان المجددي البركتي(كراتشي: لجنةالنقابةوالنشر والتأليف، ط١، ١٤٠٧هـ=١٩٨٦م) .

٨٥- التعريفات، الشريف علي بن محمد الجرجاني (ت: ٨١٦هـ)، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٣هـ=١٩٨٣م).

٨٦- تعليل الأحكام - عرض وتحليل لطريقة التَّعْلِيل وتطوراتها في عصر الاجتهاد والتقليد-، محمد مصطفى شلبي (بيروت: دار النهضة العربية، ط٢، د.ت).

٨٧- تفسير الإمام ابن عرفة، أبو عبد الله محمد بن محمد بن عرفة الورغمي، تحقيق: د.حسن المناعي(تونس: مركز البحوث بالكلية الزيتونية ط١، ١٩٨٦ م).

٨٨- تفسير الطبري = جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري (ت:٣١٠هـ)، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي (دار هجر، ط١، ١٤٢٢هـ=٢٠٠١م).

٨٩- التفسير الكبير، فخر الدين محمد بن عمر التميمي الرازي الشافعي (ت: ٦٠٦هـ)، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢١هـ =٢٠٠٠م).

٩٠- تقريب التهذيب، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، تحقيق: محمد عوامة (سوريا: دار الرشيد، ط١، ١٤٠٦هـ=١٩٨٦م).

٩١- تقريب الوصول إلى علم الأصول، أبو القاسم محمد بن أحمد بن جزيّ الكلبي الغرناطي المالكي (ت: ٧٤١هـ)، تحقيق ودراسة وتعليق: محمد المختار بن الشيخ محمد الأمين الشنقيطي (ط٢، ١٤٢٣هـ=٢٠٠٢م).

٩٢- التقرير لأصول فخر الإسلام البزدوي، أكمل الدين محمد بن محمود البابرتي الحنفي (ت: ٧٨٦هـ)، تحقيق ودراسة وتعليق: عبد السلام صبحي حامد (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، د.ط، ١٤٢٦هـ=٢٠٠٥م).

٩٣- التقرير والتحبير شرح التحرير، ابن أمير الحاج الحنفي (ت: ٨٧٩هـ)، (مصر: المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق، ط١، ١٣١٦هـ) تصوير (بيروت: دار الكتب العلمية).

٩٤- تقريرات الشربيني على جمع الجوامع، العلامة عبد الرحمن الشربيني (ت: ١٣٢٦هـ)، المطبوع مع شرح جمع الجوامع للجلال المحلي، (دار الفكر، د.ط، د.ت).

٩٥- تقويم أصول الفقه وتحديد أدلة الشرع، أبو زيد عبيد الله بن عمر الدبوسي الحنفي (ت: ٤٣٠هـ)، دراسة وتحقيق وتعليق: عبد الرحيم يعقوب الشيهير فيروز (الرياض: مكتبة الرشد، ط١، ١٤٣٠هـ=٢٠٠٩م).

٩٦- التقييد لمعرفة وراة السنن والمسانيد، الحافظ أبوبكر محمد بن عبد الغني البغدادي، المعروف بابن النقطة الحنبلي (ت:٦٢٩هـ)، تحقيق: كمال يوسف الحوت (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٨هـ=١٩٨٨م).

٩٧- التمهيد في أصول الفقه، أبو الخطاب محموظ بن أحمد بن الحسن الكلوذاني الحنبلي (ت: ٥١٠هـ)، دراسة وتحقيق: مفيد محمد أبو عمشة ومحمد بن علي بن إبراهيم (مكة: جامعة أم القرى، ط١، ١٤٠٦هـ=١٩٨٥م).

٩٨- التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، جمال الدين أبو محمد عبد الرحيم بن حسن الإسنوي (ت: ٧٧٢هـ)، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٥هـ=٢٠٠٤م).

٩٩- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري (المغرب: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، د.ط، ١٣٨٧هـ).

١٠٠-تنبيه الرجل العاقل على تمويه الجدل الباطل، شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية (ت:٧٢٨هـ)، تحقيق: علي بن محمد العمران، ومحمد عزير شمس (مكة: دار عالم الفوائد، ط١، ١٤٢٥هـ).

١٠١-التنبيه على مبادئ التوجيه، أبو الطاهر إبراهيم بن عبد الصمد بن بشير المالكي، تحقيق ودراسة: الدكتور: محمد بلحسان (بيروت: دار ابن حزم، ط١، ١٤٢٨هـ=٢٠٠٧م).

١٠٢-التنقيحات في أصول الفقه، شهاب الدين يحيى بن حبش السهروردي (ت:٥٨٧هـ)، حققه وقدم له وعلّق عليه: عياض بن نامي السلمي (الرياض: مكتبة الرشد، ط١، ١٤٢٧هـ=٢٠٠٦م).

١٠٣-التنوير شرح الجامع الصغير، محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسني، الكحلاني ثم الصنعاني، (ت: ١١٨٢هـ)، دراسة وتحقيق: محمد إسحاق محمد إبراهيم (الرياض: مكتبة دار السلام، ط١، ١٤٣٢هـ=٢٠١١م).

١٠٤-تهذيب الأسماء واللغات، أبو زكريا محي الدين يحي بن شرف النووي (ت: ٦٧٦هـ)، صححه وخرج أحاديثه: عادل مرشد و عامر غضبان (دمشق: دار الرسالة العالمية، ط١، ١٤٣٠هـ=٢٠٠٩م).

١٠٥-تهذيب التهذيب، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، (بيروت: دار الفكر، ط١، ١٤٠٤هـ=١٩٨٤م).

١٠٦-تهذيب اللغة، أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري، تحقيق: محمد عوض مرعب (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط١، ٢٠٠١م).

١٠٧-تهذيب المسالك في نصرة مذهب مالك على منهج العدل والإنصاف في شرح مسائل الخلاف، أبو الحجاج يوسف بن دوناس الفندلاوي (ت:٥٤٣هـ)، حققه وعلق عليه: أحمد البوشيخي (تونس: دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٤٣٠هـ=٢٠٠٠م).

١٠٨-تهذيب سنن أبي داود وإيضاح علله ومشكلاته، ابن القيم الجوزية (ت:٧٥١هـ)، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤١٥هـ)، المطبوع في هامش عون المعبود.

١٠٩-التوضيح شرح مختصر ابن الحاجب، خليل بن إسحاق الجندي المالكي (ت: ٧٧٦هـ)، حققه وضبطه ووثق نصوصه وخرج أحاديثه وعلق عليه: أبو الفضل الدمياطي أحمد بن علي (بيروت: دار حزم، ط١، ١٤٣٣هـ=٢٠١٢م).

١١٠-التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، صدر الشريعة الأصغر عبد الله بن مسعود المحبوبي البخاري (ت: ٧٤٧هـ)، راجعه وعلق عليه: نجيب الماجدي و حسين الماجد (بيروت: المكتبة العصرية، ط١، ١٤٢٦هـ=٢٠٠٥م).

١١١-التوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب التنقيح، محمد الطاهر ابن عاشور (ت: ١٣٩٤هـ)، (تونس: مطبعة النهضة، ط١، ١٣٤١هـ).

١١٢-تيسير التحرير، محمد أمين المعروف بأمير باد شاه، تصوير (دار الفكر).

١١٣-الثَّبات والشُّمول في الشريعة الإسلاميَّة، عابد بن محمد السفياني، (جدة: مركز التأصيل للدراسات والبحوث، ط٢، ١٤٣٤هـ=٢٠١٣م).

١١٤-جامع الأسرار في شرح المنار للنسفي، محمد بن محمد بن أحمد الكاكي (ت: ٧٤٩هـ)، تحقيق فضل الرحمن عبد الغفور الأفغاني (مكة: مكتبة نزار مصطفى الباز، ط٢، ١٤٢٦هـ=٢٠٠٥م).

١١٥-الجامع الصحيح المختصر، محمد بن إسماعيل أبو عبد ا لله البخاري الجعفي، تحقيق: مصطفى ديب البغا (بيروت: دار ابن كثير ، اليمامة، ط٣، ١٤٠٧هـ=١٩٨٧م).

١١٦-الجامع الصحيح سنن الترمذي، محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي، تحقيق: أحمد محمد شاكر (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط، د.ت).

١١٧-الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس (ت: ٧٢٨هـ)، تحقيق: علي حسن ناصر وعبد العزيز إبراهيم العسكر وحمدان محمد (الرياض: دار العاصمة، ط١، ١٤١٤هـ).

١١٨-الجواهر المضية في طبقات الحنفية، محيي الدين أبو محمد عبد القادر بن محمد بن محمد بن نصر الله بن سالم بن أبي الوفاء القرشي الحنفي (ت: ٧٧٥هـ)، تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو (هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط٢، ١٤١٣هـ=١٩٩٣م).

١١٩-حاشية إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين لشرح قرة العين بمهمات الدين، أبو بكر ابن السيد محمد شطا الدمياطي (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، د.ط، د.ت).

١٢٠-حاشية الأزميري، العلامة سليمان الأزميري (ت: ١١٠٢هـ)، ينظر: مرآة الأصول.

١٢١-حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، محمد عرفة الدسوقي، تحقيق: محمد عليش (بيروت: دار الفكر، د.ط، د.ت).

١٢٢-حاشية الروض المربع شرح زاد المستقنع، عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصي النجدي الحنبلي (ت:١٣٩٢هـ)، (المطابع الأهلية للأوفست: ط١، ١٣٩٧هـ-١٤٠٠هـ).

١٢٣-حاشية الشبراملسي على نهاية المحتاج، أبو الضياء نور الدين علي بن علي الشبراملسي (ت: ١٠٨٧هـ)، المطبوع مع نهاية المحتاج، ينظر: نهاية المحتاج.

١٢٤-حاشية الشيخ علي العدوي على شرح الخرشي، علي بن أحمد الصعيدي العدوي المالكي. ينظر: شرح الخرشي.

١٢٥-حاشية العطار على شرح جمع الجوامع، حسن العطار الشافعي (ت: ١٢٥٠هـ)، المطبوعة مع شرح جمع الجوامع، (دار الفكر، د.ط، د.ت).

١٢٦-حاشية العلامة البناني على شرح الجلال شمس الدين محمد بن أحمد المحلي، عبد الرحمن بن جاد الله البناني المعربي المالكي (ت: ١١٩٨هـ)، (مصر: مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط٢، ١٣٥٦هـ=١٩٣٧م).

١٢٧-حاشية تحفة المحتاج، ابن قاسم العبادي، المطبوع مع تحفة المحتاج، ينظر: تحفة المحتاج.

١٢٨-حاشية رد المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار فقه أبو حنيفة، ابن عابدين (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر١٤٢١هـ= ٢٠٠٠م)

١٢٩-حاشية على مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح، أحمد بن محمد بن إسماعيل الطحطاوي الحنفي (ت:١٢٣١هـ)، ضبطه وصححه الشيخ محمد عبد العزيز الخالدي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٨هـ=١٩٩٧م).

١٣٠-حجة الله البالغة، أحمد ابن عبد الرحيم الدهلوي المعروف بشاه ولي الله (ت: ١١٧٦هـ)، قدم له وشرحه وعلق عليه: محمد شريف سكر (بيروت: دار إحياء العلوم، ط٢، ١٤١٣هـ=١٩٩٢م).

١٣١-حرز الأماني ووجه التهاني، قاسم بن فيرة بن خلف الشـاطبي (ت:٥٩٠هـ)، دمشق (دار الغوثاني للدراسات القرآنية، ط١، ١٤٢٥هـ=٢٠١٤م).

١٣٢-الحكم الشرعي بين النقل والعقل، الصادق عبد الرحمن الغرياني (بـيروت: دار الغرب الإسلامي، د.ت، ١٩٨٩م).

١٣٣-الحكم الشرعي عند الأصوليين، حسين حامد حسان (القاهرة: دار النهضة العربية، ط١، ١٩٧٢م).

١٣٤-الحكمة والتَّعْلِيل في أفعال الله، محمد ربيع هادي المدخلي (دمنهور: مكتبـة لينـة، ط١، ١٤٠٩هـ=١٩٨٨م).

١٣٥-حواشي الشرواني على تحفة المحتاج بشرح المنهاج، عبد الحميد الشرواني، المطبـوع مع تحفة المحتاج، ينظر: تحفة المحتاج.

١٣٦-خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، محمد أمين بن فضل الله بن محـب الله ابن محمد المحبي، الحموي الأصل، الدمشقي (ت:١١١١هـ)، صححه: مصطفى الوهبي (مصر: المطبعة الوهبية، د.ط، ١٢٨٤هـ).

١٣٧-الداء والدواء، أبو عبد الرحمن محمد بن أبي بكر بن أيوب المعروف بـابن القـيم (٧٥١هـ)، حققه: محمد أجمل الإصلاحي(مكة: دار عالم الفوائد، ط١، ١٤٢٩هـ).

١٣٨-الدر النقي في شرح ألفاظ الخرقي، جمال الدين أبي المحاسن يوسـف بـن حسـن بن عبد الهادي الحنبلي الدمشقي الصالحي المعروف بابن المبرد (ت:٩٠٩هـ)، إعداد: رضوان مختار بن غربية (جدة: دار المجتمع، ط١، ١٤١١هـ=١٩٩١م).

١٣٩-درء تعارض العقل والنقل، تقي الدين أحمد بن عبد السـلام بـن عبـد الحلـيم بن عبد السلام بن تيمية(ت: ٧٢٨هـ)، تحقيق: عبد اللطيف عبد الرحمن(بيروت: دار الكتب العلمية ١٤١٧هـ =١٩٩٧م).

١٤٠-الدرة المضية فيما وقع فيه الخلاف بين الشافعية والحنفية، إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني (ت: ٤٧٨هـ)، تحقيق: عبد العظيم الديب، (قطر: إدارة إحياء التراث الإسلامي، ط١، ١٤٠٦هـ=١٩٨٦م).

١٤١-الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، الحافظ شهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي بن محمد العسقلاني، تحقيق: محمد عبد المعيد ضان (الهند: مجلس دائرة المعارف العثمانية، ط٢، ١٣٩٢هـ=١٩٧٢م).

١٤٢-الدرر اللوامع في شرح جمع الجوامع، شهاب الدين أحمد بن إسماعيل الكوراني (ت: ٨٩٣هـ)؛ تحقيق: سعيد بن غالب كامل المجيدي (المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، د.ط، ١٤٢٩هـ=٢٠٠٨م).

١٤٣-درر المعرفة من تفسير الإمام ابن عرفة (ت:٨٠٣هـ)، جمعها نزار حمَّادي (الكويت: دار الضياء للنشر والتوزيع، ط١، ١٤٣٤هـ=٢٠١٣م).

١٤٤-ديوان جرير (بيروت: دار بيروت للطباعة والنشر، د.ط، ١٤٠٦هـ=١٩٨٦م).

١٤٥-ديوان طرفة بن العبد، اعتنى به عبد الرحمن المصطاوي (بيروت: دار المعرفة، ط١، ١٤٢٤هـ=٢٠٠٣م).

١٤٦-الذخيرة، شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي المالكي (ت: ٦٨٤هـ)، تحقيق: محمد حجي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، د.ط، ١٩٩٤م).

١٤٧-الربا والمعاملات المصرفية في نظر الشريعة الإسلامية، عمر بن عبد العزيز المترك (ت: ١٤٠٥هـ)، اعتنى بإخراجه وترجم لمؤلفه: بكر عبد الله أبو زيد (الرياض: دار العاصمة، ط٣، ١٤١٨هـ).

١٤٨-رسالة في القواعد الفقهية، عبد الرحمن بن ناصر السعدي (الرياض: المؤسسة السعيدية، د.ط، د.ت).

١٤٩-الرسالة، الإمام المطلبي محمد بن إدريس الشافعي (ت: ٢٠٤هـ)، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر (القاهرة: مكتبة دار التراث، ط٢، ١٣٩٩هـ=١٩٧٩م).

١٥٠-رسالتان في معنى القياس، شيخا الإسلام ابن تيمية وابن القيم، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: عبد الفتاح محمود عمر (عمان: دار الفكر، ط١، ١٤٠٧هـ=١٩٨٧م).

١٥١-رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي (ت: ٧٧١هـ)، محمد عبد الرحمن مخيمر عبد الله (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، د.ت).

١٥٢-رفع اليدين في الصلاة، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن القيم الجوزية (ت: ٧٥١هـ)، تحقيق: علي بن محمد العمران (مكة: دار عالم الفوائد، ط١، ١٤٣١هـ).

١٥٣-روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، العلامة أبو الفضل شهاب الدين السيد محمود الألوسي البغدادي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط، د.ت).

١٥٤-الروح، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي(ت: ٧٥١هـ) (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، ١٣٩٥ هـ= ١٩٧٥م).

١٥٥-الروض المربع شرح زاد المستقنع، منصور بن يونس بن إدريس البهوتي الحنبلي (ت: ١٠٥١هـ)، خرج أحاديثه: عبد القدوس محمد نذير (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢٥هـ=٢٠٠٤م).

١٥٦-روضة الناظر وجنة المناظر، موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد ابن قدامة (ت: ٦٢٠هـ)، تحقيق: محمود حامد عثمان (الرياض: دار الزاحم، ط١، ١٤٢٥هـ=٢٠٠٤م).

١٥٧-رياض الأفهام في شرح عمدة الأحكام، الإمام تاج الدين أبو حفص عمر بن علي بن سالم بن صدقة اللخمي الإسكندري المالكي الفاكهاني (ت:٧٣١هـ)، تحقيق: نور الدين طالب (دمشق: دار النوادر، ط٢، ١٤٣١هـ=٢٠١٠م).

١٥٨-زاد المستقنع في اختصار المقنع، أبو النجا موسى بن أحمد الحجاوي الصالحي الدمشقي الحنبلي (ت:٩٦٨هـ)، تحقيق وضبط: عبد الرحمن بن علي بن محمد العسكر (الرياض: مدار الوطن، ط١، ١٤٢٥هـ=٢٠٠٤م).

١٥٩- زاد المعاد في هدي خير العباد، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (ت: ٧٥١هـ)، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢٧، ١٤١٥هـ=١٩٩٤).

١٦٠-الزاهر في غريب ألفاظ الإمام الشافعي، أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري (ت:٣٧٠هـ)، دراسة وتحقيق: عبد المنعم طوعي بشنَّات (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط١، ١٣١٩هـ=١٩٩٨).

١٦١-سلم الوصول لشرح نهاية السول، محمد بخيت المطيعي (ت: ١٣٥٤هـ)، (دمنهور: مكتبة بحر العلوم، د.ط، د.ت).

١٦٢-سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني الأزدي، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد (بيروت: المكتبة العصرية، د.ط، د.ت).

١٦٣-سنن الدارقطني، علي بن عمر أبو الحسن الدارقطني البغدادي،، تحقيق: السيد عبد الله هاشم يماني المدني(بيروت دار المعرفة، د.ط، ١٣٨٦ هـ=١٩٦٦ م).

١٦٤-السنن الكبرى، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي (ت: ٣٠٣هـ)، حققه وخرج أحاديثه: حسن عبد المنعم شلبي (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢١هـ=٢٠٠١م).

١٦٥-سير أعلام النبلاء، محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي أبو عبد الله، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، محمد نعيم العرقسوسي (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٩، ١٤١٣هـ).

١٦٦- شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال، عز الدين بن عبد السلام (ت: ٦٦٠هـ)، تحقيق: أحمد فريد المزيدي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٤هـ=٢٠٠٣م).

١٦٧-شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، محمد بن محمد مخلوف (دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع).

١٦٨-شذرات الذهب في أخبار من ذهب، عبد الحي بن أحمد بن محمد العكبري الحنبلي، تحقيق: عبد القادر الأرنؤوط، محمود الأرناؤوط (دمشق: دار بن كثير، ط١، ١٤٠٦هـ).

١٦٩-شرح الأصول الخمسة، قاضي القضاة، عبد الجبار بن أحمد الهمذاني الأسد أبادي (ت: ٤١٥هـ)، حققه وقدم له: عبد الكريم عثمان (القاهرة: مكتبة وهبة، ط٣، ١٤١٦هـ=١٩٩٦م).

١٧٠-شرح الإلمام بأحاديث الأحكام، ابن دقيق العيد، تحقيق: محمد خلّوف العبد الله، (دمشق، بيروت: دار النّوادر، ط٢، ١٤٣٠هـ = ٢٠٠٠م).

١٧١-شرح التلقين، الإمام أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر التميمي المازري (ت: ٥٣٦هـ)، تحقيق الشيخ محمد المختار السلام، (تونس: دار الغرب العربي، ط٢، ٢٠٠٨م).

١٧٢-شرح التلويح على التوضيح، سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (ت: ٧٩٢هـ)، ينظر: التوضيح لمتن التنقيح.

١٧٣-شرح الخرشي على مختصر سيدي خليل، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن علي الخرشي المالكي (ت: ١١٠١هـ)، (دار الفكر، د.ط، د.ت).

١٧٤- الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك، أبو البركات أحمد بن محمد بن أحمد الدردير(ت:١١٨٨هـ)، تقديم وتصحيح: عبد الباقي بن محمد بن إبراهيم آل الشيخ مبارك (بيروت: دار ابن حزم، ط١، ١٤٣٤هـ=٢٠١٣م).

١٧٥-شرح العبادات الخمس، أبو عبد الله محمد بن الفضل البعقوبي (ت:٦١٧هـ)، تحقيق: فهد بن عبد الرحمن ثنيان العبيكان (الرياض: مكتبة العبيكان، ط٢، ١٤٢١هـ=٢٠٠١م).

١٧٦-شرح العمدة، شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم عبد السلام ابن تيمية (ت:٧٢٨هـ)، تحقيق: محمد أجمل الإصلاحي وآخرون (مكة المكرمة: دار الفوائد، ط١، ١٤٣٦هـ).

١٧٧-شرح القصائد العشر، أبو زكريا يحيى بن علي التبريزي (ت:٥٠٣هـ)، ضبطه وصححه: عبد السلام الحوفي (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، ١٤١٨هـ=١٩٩٧).

١٧٨-شرح الكوكب المنير، محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي (ت: ٩٧٢هـ)، تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد (مكة: جامعة أم القرى، ط١، ١٤٠٨هـ=١٩٨٧م).

١٧٩-شرح اللّمع، أبو إسحاق إبراهيم الشيرازي، حققه وقدم له ووضع فهارسه: عبد المجيد التركي (تونس: دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٨٨م).

١٨٠-شرح المعالم في أصول الفقه، عبد الله بن محمد بن علي شرف الدين أبو محمد الفهري المصري (ت: ٦٤٤هـ)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض (بيروت: عالم الكتب، ط١، ١٤١٩هـ=١٩٩٩م).

١٨١-شرح المواقف، السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني (ت: ٨١٦هـ)، ومعه حاشيتا السيالكوتي والجلبي على شرح المواقف، تحقيق: محمود عمر الدمياطي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٩هـ=١٩٩٨م).

١٨٢-شرح اليواقيت الثمينة فيما انتمى لعالم المدينة في القواعد والنظائر والفواعد الفقهية، أبو عبد الله محمد بن أبي القاسم السجلماسي (ت:١٢١٤هـ)، دراسة وتحقيق: عبد الباقي بدوي (الرياض: مكتبة الرشد ناشرون، ط١، ١٤٢٥هـ=٢٠٠٤م).

١٨٣-شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس (ت: ٦٨٤هـ)، حققه: طه عبد الرؤوف سعد (دار الفكر، ط١، ١٣٩٣هـ=١٩٧٣م).

١٨٤- شرح جمع الجوامع، الجلال شمس الدين محمد بن أحمد المحلي الشافعي (ت: ٨٦٤هـ)، (دار الفكر، د.ط، د.ت).

١٨٥-شرح فتح القدير، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي (ت: ٨٦١هـ)، (بيروت: دار الفكر، ط٢، د.ت).

١٨٦-شرح متخصر المنتهى لابن الحاجب، عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار أبو الفضل المعروف بعضد الدين الإيجي (٧٥٦هـ) مع حاشيته للعلامة التفتازاني (ت: ٧٩١هـ)، وحاشيته للشريف الجرجاني (ت: ٨١٦هـ) وحاشية حسن الهروي على حاشية الجرجاني (مصر: المطبعة الكبرى الأميرية، ط١، ١٣١٦هـ)، تصوير (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٠٣هـ=١٩٨٣م).

١٨٧-شرح مختصر المنتهى، محمود بن مسعود الشيرازي (ت: ٧١٠هـ)، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن عبد الله العجلان (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - رسالة الدكتوراه غير مطبوعة-).

١٨٨-شرح مختضر الروضة، نجم الدين أبو الربيع سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم بن سعيد الطوفي (ت: ٧١٦هـ)، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤١٠هـ=١٩٩٠م).

١٨٩-شرح مشكل الوسيط للإمام أبي عمرو عثمان بن صلاح، تحقيق: أحمد محمود إبراهيم ومحمد محمد تامر (مصر: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٤١٧هـ، ١٩٩٧م، (١/٣١٨)).

١٩٠-شرح منار الأنوار في أصول الفقه، المولى عبد اللطيف الشهير بابن الملك (ت: ٨٠١هـ)، ومعه شرح زين الدين عبد الرحمن بن أبي بكر المعروف بابن العيني (المطبعة النفيسة العثمانية، د.ط، ١٣٠٨هـ)، تصوير (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٤هـ=٢٠٠٤م).

١٩١-شرح نظم مرتقى الوصول إلى علم الأصول، فخر الدين بن الزبير بن علي المحسي (عمّان: الدار الأثرية، ط١، ١٤٢٨هـ=٢٠٠٧م).

١٩٢-شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتَّعْلِيل، ابن القيم الجوزية، (ت: ٧٥١هـ)، تحقيق: عمر سليمان الحفيان، (الرياض: مكتبة العبيكان، ط١، ١٤٢٠هـ= ١٩٩٩م).

١٩٣- شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التَّعْلِيل، أبو حامد الغزالي (ت: ٥٠٥هـ)، اعتنى به وراجعه، ناجي السويد (بيروت: المكتبة العصرية، ط١، ١٤٢٨هـ=٢٠٠٨م).

١٩٤-صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤١٤هـ=١٩٩٣م).

١٩٥-صحيح أبي داود، محمد ناصر الدين الألباني (ت: ١٤٢٠هـ)، (الكويت: مؤسسة غراس للنشر والتوزيع، ط١، ١٤٢٣هـ=٢٠٠٢م).

١٩٦-صحيح الأدب المفرد للإمام البخاري (ت:٢٥٦هـ)، حقق أحاديثه وعلق عليه: محمد ناصر الدين الألباني (عمان: دار الصديق للنشر والتوزيع، ط٤، ١٤٢٨هـ=١٩٩٧م).

١٩٧- صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط، د.ت).

١٩٨-الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله (ت: ٧٥١هـ)، تحقيق: علي بن محمد الدخيل الله (الرياض: دار العاصمة، ط٣، ١٤١٨هـ=١٩٩٨م).

١٩٩-الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي (بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، د.ط، د.ت).

٢٠٠-ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، محمد سعيد رمضان البوطي (ت: ١٤٣٤هـ)، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٤، ١٤٠٢هـ=١٩٨٢م).

٢٠١-ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني (دمشق: دار القلم، ط٤، ١٤١٤هـ=١٩٩٣م).

٢٠٢-طالع البشرى على العقيدة الصغرى، إبراهيم بن أحمد المارغني الزيتوني المالكي الأشعري، اعتنى به:نزار حمَّادي (كويت: دار الضياء للنشر والتوزيع، ط١، ١٤٣٣هـ=٢٠١٢م).

٢٠٣-طبقات الحنابلة، القاضي أبو الحسين محمد بن أبي يعلى (بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، د.ط، د.ت).

٢٠٤-طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي (ت: ٧٧١هـ)، تحقيق: محمود محمد الصناحي وعبد الفتاح محمد الحلو (دار إحياء الكتب العربية، د.ط، د.ت).

٢٠٥-طبقات الشافعية، أبو بكر بن أحمد بن محمد بن عمر بن قاضي شهبة، تحقيق: الحافظ عبد العليم خان (بيروت: عالم الكتب، ط١، ١٤٠٧هـ).

٢٠٦-طبقات الشافعية، أبوبكر هداية الله الحسيني الملقب بالمصنف (ت: ١٠١٤هـ)، تصحيح ومراجعة: خليل الميس (بيروت: دار القلم، د.ط، د.ت).

٢٠٧-طبقات الشافعية، جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن (ت٧٧٢هـ)، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، ط١، ١٤١٦هـ=١٩٩٦م).

٢٠٨-طبقات الفقهاء، أبو إسحاق الشيرازي (ت: ٤٧٦هـ)، تصحيح ومراجعة: خليل الميس (بيروت: دار القلم، د.ط، د.ت).

٢٠٩-طبقات فحول الشعراء، محمد بن سلام الجمحي، تحقيق: محمود محمد شاكر (جدة: دار المدني، د.ط، د.ت).

٢١٠-الطهارات بين التَّعَبُّدِ ومعقولية المعنى، عمر محمد سيد عبد العزيز (دبي: دائرة الشؤون الإسلامية والعمل الخيري، ط١، ١٤٢٩هـ= ٢٠٠٨م).

٢١١-العبادة -دراسة منهجية شاملة في ضوء الكتاب والسنة -، محمد أبو الفتح البيانوني (القاهرة: دار السلام، ط١، ١٤٠٤هـ=١٩٨٤م).

٢١٢-العدة حاشية إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، الأمير الصنعاني، حققه وعلق عليه علي بن محمد الهندي، (القاهرة: المكتبة السلفية، ط٢، ١٤٠٩هـ).

٢١٣-العدَّة في أصول الفقه، أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء البغدادي الحنبلي (ت: ٤٥٨هـ)، حققه وعلق عليه وخرّج نصوصه: أحمد بن علي سير المباركي (ط٢، ١٤١٤هـ=١٩٩٣م).

٢١٤-العرف الشذي شرح سنن الترمذي، محمد أنور شاه بن معظم شاه الكشميري الهندي (ت: ١٣٥٣هـ)، تصحيح: الشيخ محمود شاكر (بيروت: دار التراث العربي، ط١، ١٤٢٥هـ =٢٠٠٤م)

٢١٥-العزيز شرح الوجيز المعروف بالشرح الكبير، عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم، أبو القاسم الرافعي القزويني (ت: ٦٢٣هـ)،تحقيق: علي محمد عوض وعادل أحمد عبد الموجود (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٧هـ= ١٩٩٧م).

٢١٦-علم أصول الفقه من التدوين إلى نهاية القرن الرابع الهجري، أحمد بن عبد الله بن محمد الضويحي (الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط١، ١٤٢٧هـ=٢٠٠٦م).

٢١٧-العلم الشامخ في تفضيل الحق على الآباء والمشايخ، صالح بن المهدي المقبلي اليمني (ت: ١١٠٨هـ)، (دمشق: مكتبة دار البيان، د.ط، د.ت).

٢١٨-عمدة القاري شرح صحيح البخاري، بدر الدين محمود بن أحمد العيني (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط، د.ت).

٢١٩-العناية شرح الهداية، أكمل الدين البابرتي، علَّق عليه وخرَّج آياته وأحاديثه: عبد الرزاق غالب المهدي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٤هـ=٢٠٠٣م).

٢٢٠-عوارض الأهلية عند الأصوليين، حسين خلف الجبوري (مكة: جامعة أم القرى، ط١، ١٤٠٨هـ= ١٩٨٨م).

٢٢١-العواصم والقواصم في الذبِّ عن سنة أبي القاسم، محمد بن إبراهيم الوزير اليماني (ت: ٨٤٠هـ)، حققه وعلق عليه: شعيب الأرنؤوط (دمشق، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٣٣هـ=٢٠١٢م).

٢٢٢- غاية المرام في علم الكلام، سيف الدين الآمدي (ت:٦٣١هـ)، تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف (الجمهورية العربية المتحدة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، د.ط، د.ت).

٢٢٣-غاية الوصول شرح لب الأصول، أبو يحيى زكريا بن محمد بن أحمد الأنصاري السنيكي المصري (ت: ٩٢٦هـ)، (مصر: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، د.ط، د.ت).

٢٢٤- الغرة المنيفة في تحقيق بعض مسائل الإمام أبي حنيفة، سراج الدين أبي حفص العزنوي الحنفي (ت:٧٧٣هـ)، (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ط١، ١٤٠٦هـ=١٩٨٦م).

٢٢٥-الفائق في أصول الفقه، صفي الدين محمد بن عبد الرحيم بن محمد الأرموي الهندي (ت: ٧١٥هـ)، تحقيق: علي بن عبد العزيز بن علي العميريني (د.ط، د.ت).

٢٢٦-فتاوى ابن الصلاح، أبو عمر عثمان بن عبد الرحمن المعروف بابن الصلاح (ت: ٦٤٣هـ)، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: عبد المعطي أمين قلعجي (القاهرة: مطبعة الحضارة العربية، ط١، ١٤٠٣هـ=١٩٨٣م).

٢٢٧-فتاوى التمرتاشي، الإمام محمد بن عبد الله الخطيب الغزيُّ الحنفيُّ (ت:١٠٠٧هـ)، تحقيق: عبد الله محمود أبو حسَّان (عمَّان: دار الفتح للدراسات والنشر، ط١، ١٤٣٥هـ=٢٠١٤م).

٢٢٨-الفتاوى الحديثية، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي المكي المصري (ت: ٩٧٤هـ)، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط، د.ت).

٢٢٩-فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي (ت:٨٥٢هـ)، تحقيق: محب الدين الخطيب (بيروت: دار المعرفة، د.ط، د.ت).

٢٣٠-فتح الغفار بشرح المنار، زين الدين بن إبراهيم الشهير بابن نجيم (ت: ٩٧٠هـ) (د.ط، د.ت).

٢٣١-الفتح المبين في طبقات الأصوليين، عبد الله مصطفى المراغي (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، د.ط، ١٤١٩هـ=١٩٩٩م).

٢٣٢-الفتوحات المكية، محيي الدين بن عربي، تحقيق وتقديم: عثمان يحيى (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ط، ١٤٠٦ هـ=١٩٨٦م).

٢٣٣-الفروق، الإمام شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس المصري المالكي (ت: ٦٨٤هـ)، قدم وحققه وعلق عليه: عمر حسن القيام (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤٢٩هـ=٢٠٠٨م).

٢٣٤-فصول البدائع في أصول الشرائع، شمس الدين محمد بن حمزة بن محمد الفناري الرومي (ت: ٨٣٤هـ)، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٧هـ=٢٠٠٦م).

٢٣٥-الفصول في الأصول (أصول الجصاص)، أبوبكر أحمد بن علي الجصاص الرازي (ت: ٣٧٠هـ)، ضبط نصوصه وخرج أحاديثه وعلق عليه: محمد محمد تامر (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٠هـ=٢٠٠٠م).

٢٣٦-فضائح الباطنية، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت: ٥٠٥هـ)، تحقيق: عبد الرحمن بدوي (الكويت: مؤسسة الكتب الثقافية، د.ط، د.ت).

٢٣٧-الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي الفاسي (ت: ١٣٧٦هـ)، اعتنى به هيثم خليفة طعيمي (بيروت: المكتبة العصرية، ط١، ١٤٢٧هـ=٢٠٠٦م).

٢٣٨-فوات الوفيات، محمد بن شاكر بن أحمد الكتبي (ت:٧٦٤هـ)، تحقيق: علي محمد بن يعوض الله وعادل أحمد عبد الموجود (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٠م).

٢٣٩-فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، عبد العلي محمد نظام الدين الأنصاري الهندي (ت: ١٢٢٥هـ)، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٤١٨هـ=١٩٩٨م).

٢٤٠-الفوائد الجسام على قواعد ابن عبد السلام، سراج الدين أبو حفص عمر بن رسلان البلقيني (ت:٨٠٥هـ)، تحقيق وتعليق: عمر حسن القيام (الأردن: عمان: أروقة للدرسات والنشر، ط١، ١٤٣٦هـ

٢٤١-الفيلسوف الآمدي مع تحقيق كتاب المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين، حققه وقدم له وعلق عليه، عبد الأمير الأعسم (بيروت: در المناهل، ط١، ١٤٠٧هـ=١٩٨٧م).

٢٤٢-القاموس الفقهي، سعدي أبوجيب (دمشق: دار الفكر، ط٢، ١٤٠٨هـ=١٩٨٨م) .

٢٤٣-القاموس المحيط، محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ط، د.ت).

٢٤٤-القصيدة التائية في القدر، شيخ الإسلام أحمد بن تيمية (ت:٧٢٨هـ)، شرح وتحقيق: محمد بن إبراهيم الحمد (الرياض: دار ابن خزيمة، ط١، ١٤٢٤هـ=٢٠٠٣م).

٢٤٥-القواطع في أصول الفقه، أبو المظفّر السمعاني (ت: ٤٨٩هـ)، تحقيق: صالح سهيل علي حمّودة، (عمان: دار الفاروق، ط١، ١٤٣٢هـ= ٢٠١١م).

٢٤٦-قواعد الأحكام في مصالح الأنام، أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام السلمي (ت: ٦٦٠هـ)، (بيروت: دار المعرفة، د.ط، د.ت).

٢٤٧-قواعد التصوف، أحمد بن أحمد البرنسي المغربي المشهور بـ"زروق" (ت: ٨٩٩هـ)ضبطه وعلق عليه: محمود بيروتي (دمشق: دار البيروتي، ط١، ١٤٢٤هـ =٢٠٠٤م).

٢٤٨-قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي - عرضاً ودراسة وتحليلاً-، عبد الرحمن إبراهيم الكيلاني (دمشق: دار الفكر، ط٤، ١٤٣٠هـ=٢٠٠٩م).

٢٤٩-قواعد الوسائل في الشريعة الإسلامية- دراسة أصولية في ضوء المقاصد الشرعية-، مصطفى بن كرامة الله مخدوم، (الرياض: دار إشبيليا للنشر والتوزيع، ط١، ١٤٢٠هـ =١٩٩٩م).

٢٥٠-قواعد في البيوع، د. سليمان بن سليم الله الرُّحيلي، من إصدارات شبكة الإمام الآجري.

٢٥١-القواعد والفوائد الأصولية وما يتعلق بها من الأحكام الفرعية، أبو الحسن علاء الدين بن محمد بن العباس البعلي الحنبلي المعروف بابن اللحام (ت: ٨٠٣هـ)، حققه: عبد الكريم الفضيلي (بيروت: المكتبة العصرية، ط٢، ١٤٢٠هـ=١٩٩٩م).

٢٥٢-القواعد، أبو عبد الله محمد بن محمد بن أحمد المقَّريُّ، (ت: ٧٥٨هـ)، تحقيق ودراسة: أحمد بن عبد الله بن حميد، (مكة: جامعة أم القرى). نسخة أخرى بتحقيق: د.محمد الدردابي، (الرباط: دار الأمان، ط.ت، ٢٠١٢م).

٢٥٣-القوانين الفقهية، أبو القاسم محمد بن أحمد ابن جزيٍّ الكلبي الغرناطي المالكي (ت: ٧٤١هـ)، تحقيق: محمد أحمد القباني وسيد الصباغ (مصر: دار الأندلس الجديدة، ط١، ١٤٢٩هـ=٢٠٠٨م).

٢٥٤-القول المجتبى في تحقيق ما يحرم من الربا، الإمام محمد بن إسماعيل الأمير الشهير بالصنعاني، حققه وعلق عليه وخرج أحاديثه: عقيل بن محمد بن زيد المقطري (صنعاء: مكتبة دار القدس، ط١، ١٤١٢هـ=١٩٩٢م).

٢٥٥-الكاشف عن المحصول في علم الأصول، أبو عبد الله محمد بن محمود بن عباد العجلي الأصفهاني (ت: ٦٥٣هـ)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٩هـ=١٩٩٨م).

٢٥٦-إثبات العلل، أبو عبد الله محمد بن علي الحكيم الترمذي، تحقيق ودراسة: خالد زهري (دار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ط١، ١٩٩٨م).

٢٥٧-الابتهاج بتطريز الديباج، أبو العباس سيدي أحمد بابا بن أحمد بن أحمد بن عمر بن محمد أقيت (ت: ١٠٣٢هـ)، مطبوع مع كتاب الديباج.

٢٥٨-الاستعداد لرتبة الاجتهاد، محمد بن علي بن الخطيب الموزعي المعروف بابن نور الدين (ت: ٨٢٥هـ)، حققه ملاطف محمد صلاح مالك ومحمد بركات (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢٩هـ=٢٠٠٨م).

٢٥٩-الإعلام بمناقب الإسلام، أبو الحسن العامري (ت:٣٨١هـ)، تحقيق: أحمد عبد الحميد غراب (الرياض: مؤسسة دار الأصالة للثقافة والنشر والإعلام، ط١، ١٤٠٨هـ=١٩٨٨م).

٢٦٠-كتاب الأم (موسوعة الإمام الشافعي)، الإمام المطلبي محمد بن إدريس الشافعي (ت: ٢٠٤هـ)، تحقيق: أحمد بدر الدين حسون (دمشق، بيروت: دار قتيبة، ط٢، ١٤٢٤هـ=٢٠٠٣م).

٢٦١-الإيضاح في مناسك الحج والعمرة، أبو زكريا محي الدين يحي بن شرف النووي (ت: ٦٧٦هـ)، (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط٢، ١٤١٤هـ=١٩٩٤).

٢٦٢-التعيين في شرح الأربعين، نجم الدين سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم الطوفي الحنبلي (ت: ٧١٦هـ)، تحقيق: أحمد حاج محمد عثمان (بيروت: مؤسسة الريان، ط١، ١٤١٩هـ=١٩٩٨م).

٢٦٣-التلخيص في أصول الفقه، إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني (ت: ٤٧٨هـ)، تحقيق: عبد الله جولم النيبالي وشبير أحمد العمري (بيروت: شركة دار البشائر الإسلامية، ط٢، ١٤٢٨هـ=٢٠٠٧م).

٢٦٤-التوحيد، أبو منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي السمرقندي (ت: ٣٣٣هـ)، تحقيق: بكر طوبال أوغلي، و محمد آروشي، (بيروت: دار صادر، د.ط، د.ت).

٢٦٥-الثقات، محمد بن حبان التميمي البستي، مراقبة: محمد عبد المعيد خان، (حيدر آباد: دائرة المعارف العثمانية، ط١، ١٣٩٣هـ=١٩٧٣م).

٢٦٦-الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، برهان الدين أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن محمد بن فرحون اليعمري المدني المالكي (ت: ٧٩٩هـ)، (ط١، ١٣٢٩هـ).

٢٦٧-الذيل على طبقات الحنابلة، زين الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن شهاب الدين أحمد البغدادي ثم الدمشقي الحنبلي (ت: ٧٩٥هـ))، تصحيح ومراجعة: خليل الميس (بيروت: دار القلم، د.ط، د.ت).

٢٦٨-الرد على محمد بن الحسن، (موسوعة الإمام الشافعي)، الإمام المطلبي محمد بن إدريس الشافعي (ت: ٢٠٤هـ)، تحقيق: أحمد بدر الدين حسون (دمشق، بيروت: دار قتيبة، ط٢، ١٤٢٤هـ=٢٠٠٣م).

٢٦٩-كتاب العين، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت: ١٧٥هـ)، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط، د.ت).

٢٧٠-القبس في شرح موطأ مالك بن أنس، أبو بكر بن العربي، دراسة وتحقيق: محمد عبد الله ولد كريم (بيروت: دار الغرب العربي، ط١، ١٩٩٢م).

٢٧١-كتاب في أصول الفقه، أبو الثناء محمود بن زيد اللامشي الحنفي الماتريدي، حققه: عبد المجيد التركي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٩٥م).

٢٧٢-نهاية الإقدام في علم الكلام، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستاني(ت:٥٤٨هـ)، تحقيق: ألفريد جيوم (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ط١، ١٤٣٠هـ=٢٠٠٩م).

٢٧٣-كشاف القناع عن متن الإقناع، منصور بن يونس بن إدريس البهوتي الحنبلي (ت: ١٠٥١هـ)، تحقيق: هلال مصيلحي مصطفى هلال (بيروت: دار الفكر، د.ط، ١٤٠٢هـ).

٢٧٤-كشف الأشرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري (ت: ٧٣٠هـ)، (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، د.ط، د.ت).

٢٧٥-كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، العلامة إسماعيل بن محمد العجلوني الجراحي، تحقيق: أحمد القلاش (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٤، ١٤٠٥هـ).

٢٧٦-كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مصطفى بن عبد الله الشهير بحاجي خليفة وبكاتب جلبي (استانبول: وكالة المعارف، د.ط، ١٩٥٥م)، وتصوير (بيروت: دار إحياء التراث العربي).

٢٧٧-كشف اللثام شرح عمدة الأحكام، محمد بن أحمد بن سالم السفاريني النابلسي الحنبلي (ت:١١٨٨هـ) (دمشق: دار النوادر، ١٤٣٣هـ= ٢٠٢٢م).

٢٧٨-كليات رسائل النور، المكتوبات، بديع الزمان سعيد النورسي، ترجمة: إحسان قاسم الصالحي (استنبول: شركة النسل للطباعة، ط١، ١٤١٣هـ=١٩٩٣م).

٢٧٩-الكليات، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي (ت: ١٠٩٤هـ)، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري (دمشق، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤٣٢هـ=٢٠١١م).

٢٨٠-لباب المحصول في علم الأصول، الحسين بن رشيق المالكي (ت: ٦٣٢هـ)، تحقيق: محمد غزالي عمر جابي (دبي: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، ط١، ١٤٢٢هـ=٢٠٠١م).

٢٨١-لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري (بيروت: دار صادر، ط.١، د.ت).

٢٨٢-لقطة العجلان وبلة الظمان (خلاصة الفنون الأربعة)، الإمام محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، دراسة وتحقيق وتعليق (المدنية المنورة: مكتبة العلوم والحكم، د.ط، د.ت).

٢٨٣-مباحث الحكم عند الأصوليين، محمد سلام مدكور (القاهرة: دار النهضة العربية، ط٢، ١٣٨٤هـ=١٩٦٤م).

٢٨٤-المبدع في شرح المقنع، إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن محمد ابن مفلح، أبو إسحاق، برهان الدين (ت: ٨٨٤هـ)، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٨هـ=١٩٩٧).

٢٨٥-المبسوط، شمس الأئمة أبوبكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي الحنفي(ت: ٤٩٠هـ)، (بيروت: دار المعرفة، د.ط، ١٤٠٩ هـ=١٩٨٩م).

٢٨٦-المبسوط، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي (ت: ٤٨٣هـ)، (بيروت: دار المعرفة، د.ط، ١٤١٤هـ=١٩٩٣م).

٢٨٧-المجتبى من السنن، أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن النسائي، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة(حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ط.٢، ١٤٠٦ هـ= ١٩٨٦ م).

٢٨٨-مجموع الفتاوى، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم عبد السلام بن تيمية الحراني (ت: ٧٢٨هـ)، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي (مكتبة ابن تيمية، ط٢، د.ت).

٢٨٩-المجموع شرح المهذب، أبو زكريا محي الدين يحي بن شرف النووي (ت: ٦٧٦هـ)، (مصر: المطبعة المنيرية، ومطبعة التضامن الأخوي للتكملة الأولى، المدينة المنورة: المكتبة السلفية للتكملة الثانية، د.ط، ١٣٤٤هـ).

٢٩٠-محاسن الشريعة، أبوبكر محمد بن علي بن إسماعيل المعروف بالقفال الشاشي الكبير (ت: ٣٦٥هـ)، تحقيق: علي إبراهيم مصطفى (القاهرة: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، ط١، ١٤٢٩هـ=٢٠٠٨م).

٢٩١-محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، فخر الدين محمد بن عمر التميمي الرازي الشافعي (ت: ٦٠٦هـ)، راجعه وقدم له: طه عبد الرؤوف سعد (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، د.ط، د.ت).

٢٩٢-المحصول في أصول الفقه، القاضي أبوبكر بن العربي المعافري المالكي (ت: ٥٤٣هـ)، أخرجه واعتنى به: حسين علي اليدري، وعلق على مواضع منه: سعيد عبد اللطيف فودة (عمان، بيروت: دار البيارق، ط١، ١٤٢٠هـ=١٩٩٩م).

٢٩٣-المحصول في علم أصول الفقه، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي (ت: ٦٠٦هـ)، دراسة وتحقيق: طه جابر فياض العلواني (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٤١٨هـ=١٩٩٧م).

٢٩٤-المحكم والمحيط الأعظم، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي، تحقيق: عبد الحميد هنداوي (بيروت: دار الكتب العلمية ط١، ٢٠٠٠م).

٢٩٥-المحلى، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري (ت: ٤٥٦هـ)، حقَّق العلامة أحمد محمد شاكر الأجزاء الستة الأولى، وحقَّق الجزء السابع: الشيخ عبد الرحمن الجزيري، وأتمَّ تحقيقه الشيخ محمد منير أغا الدمشقي (مصر: المطبعة المنيرية، ط١، ١٣٤٧هـ-١٣٥٠هـ).

٢٩٦-محمد الطاهر ابن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الحبيب بن خوجة (دولة القطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، د.ط، ١٤٢٥هـ=٢٠٠٤م).

٢٩٧-المحيط في اللغة، أبو القاسم إسماعيل ابن عباد بن العباس بن أحمد بن إدريس الطالقاني، تحقيق: الشيخ محمد حسن آل ياسين (بيروت: عالم الكتب، ط.١، ١٤١٤هـ=١٩٩٤م).

٢٩٨-مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، تحقيق: محمود خاطر (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، د.ط، ١٤١٥هـ=١٩٩٥م).

٢٩٩-مختصر منتهي السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل، جمال الدين أبو عمر عثمان بن عمر بن أبي بكر المعروف بابن الحاجب (ت: ٦٤٦هـ)، دراسة وتحقيق وتعليق: نذير حمادو (بيروت: دار ابن حزم، ط١، ١٤٢٧هـ=٢٠٠٦م).

٣٠٠-المخصص، أبو الحسن علي بن إسماعيل النحوي اللغوي الأندلسي، تحقيق: خليل إبراهم جفال (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٤١٧هـ =١٩٩٦م).

٣٠١-مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، ابــن القــيم الجوزيــة(ت: ٧٥١هـــــ)، حققــه وخـــرج أحاديثــه وآثـــاره، (الريـــاض: مكتبـــة الرشـــد، ط٢، ١٤٣٢هـــ=٢٠١١م).

٣٠٢-المدخل إلى مذهب الإمام أحمد، عبد القادر بن أحمد بن مصطفي بن عبد الـــرحيم بن محمد بدران الدمشقي الحنبلي المعروف بابن بدران (ت: ١٣٤٦هـــ)، حققه وعلق عليـــه: حلمي بن محمد بن إسماعيل الرشيدي (مصر: دار العقيدة للتراث، ط١، ١٤٢٢هـــ=٢٠٠١م).

٣٠٣-مدخل إلى مقاصد الشريعة، أحمد الريسوني (القاهرة: دار الكلمة للنشر والتوزيـــع، ط١، ١٤٣١هـــ=٢٠١١م).

٣٠٤-المدخل في التعريف الفقه الإسلامي وقواعد الملكية والعقود فيه، محمد مصطفى شلبي (بيروت: دار النهضة العربية، د.ط، ١٤٠٥هـــ=١٩٨٥م).

٣٠٥-المدخل لدراسة الفقه الإسلامي، حسين حامد حسان (القاهرة: شركة الطـــويجي، د.ط، د.ت).

٣٠٦-المدونة الكبرى، مالك بن أنس، (بيروت: دار صادر، د.ط، د.ت).

٣٠٧-مرآة الأصول في شرح مرقاة الوصول في أصول الفقه، العلامـــة مـــنلا خســـرو (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، د.ط، ٢٠٠٥هـــ).

٣٠٨-مراصد الصلات في مقاصد الصلاة، قطب الدين أبوبكر محمد بن أحمد التـــوزري القسطلاني المكي الشافعي (ت: ٦٨٦هـــ)، حققه وعلق عليه: رضوان محمد رضوان (بيروت: دار ابن حزم، ط١، ١٤٣٠هـــ= ٢٠١٠م).

٣٠٩-مراقي السعود مع شرحه نشر البنود، سيدي عبد الله بن إبراهيم العلوي الشنقيطي (ت: ١٢٣٠هـــ)، وضع حواشيه: فادي نصيف وطارق يحيى (بيروت: دار الكتب العلميـــة، ط١، ١٤٢١هـــ=٢٠٠٠م).

٣١٠-المسايرة، كمال الدين محمد بن همام الدين عبد الواحد الحنفي (ت: ٨٦١هـــ)، مع شرحها المسمى بالمسايرة، كمال الدين محمد بن محمد المعروف بابن أبي شريف المقدسي (ت:

٩٠٥هـــ)، ومع حاشية الشيخ زين الدين قاسم بن قطلوبغا الحنفي (ت: ٨٧٨هـــ)، (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ط١، ٢٠٠٦م).

٣١١-المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين، محمد العروسي عبد القادر (الرياض: مكتبة الرشد، ط١، ١٤٣٠هـــ=٢٠٠٩م).

٣١٢-المستدرك على مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد ابن تيمية، جمعه ورتبه وطبعه على نفقته: محمد بن عبد الرحمن بن قاسم (المتوفى: ١٤٢١هـــ)، (ط١، ١٤١٨هـــ).

٣١٣-المستصفى من علم الأصول، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الطوسي (ت: ٥٠٥هـــ)، تحقيق وتعليق: محمد سليمان الأشقر (دمشق، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٣١هـــ=٢٠١٠م).

٣١٤-مسند الإمام أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (ت: ٢٤١هـــ) (مصر: مؤسسة قرطبة، د.ط، د.ت).

٣١٥-المسودة في أصول الفقه، لآل تيمية، جمعها وبيّضها: شهاب الدين أبو العباس الفقيه الحنبلي أحمد بن محمد بن أحمد بن عبد الغني الحراني الدمشقي(ت: ٧٤٥هـــ)، تحقيق وتعليق: محمد بن محيي الدين عبد الحميد (بيروت: دار الكتاب العربي، د.ط، د، ت).

٣١٦-المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، أحمد بن محمد بن علي المقري الفيّومي (ت: ٧٧٠هـــ) (دار الفكر، د.ط، د.ت).

٣١٧-معالم التنزيل (تفسير البغوي)، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد المعروف بابن الفراء البغوي الشافعي (ت: ٥١٦هـــ)، حققه وخرج أحاديثه: محمد عبد الله النمر وعثمان جمعة ضميرية، سليمان مسلم الحرش (الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، ط٤، ١٤١٧هـــ=١٩٩٧م).

٣١٨-معالم السنن شرح سنن أبي داود، أبو سليمان حمد بن محمد الخطابي (ت: ٣٨٨هـــ)، تحقيق: سعد بن نجدت عمر شعبان العودة (دمشق، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٣٣هـــ=٢٠١٢م).

٣١٩-المعتمد في أصول الفقه، أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري المتعزلي (ت: ٤٣٦هـ)، قدَّم له وضبطه الشيخ خليل الميس (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت).

٣٢٠-المعجم الكبير، سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم الطبراني، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي(الموصل: مكتبة الزهراء، ط٢، ١٤٠٤هـ=١٩٨٣م).

٣٢١-معجم المؤلفين -تراجم مصنفي الكتب العربية-، عمر رضا كحالة (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط، د.ت).

٣٢٢-المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى وآخرون، (استنبول: المكتبة الإسلامية، ط٢، د.ت).

٣٢٣-معجم لغة الفقهاء، محمد رواس قلعه جي وحامد صادق قنيبي (بيروت: دار النفائس، ط٢، ١٤٠٨هـ=١٩٨٨م).

٣٢٤-المُعْلم بفوائد مسلم، أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر التَّمِيمي المازري المالكي (ت: ٥٣٦هـ)، تحقيق: محمد الشاذلي النيفر (تونس: الدار التونسية للنشر، ط٢، ١٩٨٨م).

٣٢٥-المغني، موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي الجمّاعيلي الدمشقي الصالحي الحنبلي (ت:٦٢٠هـ)، تحقيق: عبد الله عبد المحسن التركي وعبد الفتاح محمد الحلو (الرياض: دار عالم الكتب، ط٣، ١٤١٧هـ=١٩٩٧م).

٣٢٦- مغيث الخلق في ترجيح القول الحق، أبو المعالي، عبد الملك الجويني، الشهير بإمام الحرمين (مصر: المطبعة المصرية، ط١، ١٣٥٢هـ=١٩٣٤).

٣٢٧-مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، الشريف أبو عبد الله محمد بن أحمد الحسني التلمساني (ت: ٧٧١هـ)، محمد علي فركوس (بيروت: مؤسسة الريان، ط٢، ١٤٢٤هـ=٢٠٠٣م).

٣٢٨-مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن القيم الجوزية (ت: ٧٥١هـ)، تحقيق: عبد الرحمن بن حسن بن قائد (مكة: دار عالم الفوائد، ط١، ١٤٣٢هـ).

٣٢٩-المفردات في غريب القرآن، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب

الأصفهاني، ضبط: هيثم طعيمي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٤٢٣هـ=٢٠٠٢م).

٣٣٠-المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، أبو العباس أحمد بن عمر القرطبي (ت: ٦٥٦)، حققه وعلق عليه وقدم له: محيي الدين ديب مستو، والآخرون (دمشق: دار ابن كثير، ودار الكلم الطيب، ط١، ١٤١٧هـ=١٩٩٦م)

٣٣١-مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، محمد سعد بن أحمد بن مسعود اليوبي (الدمام: دار ابن الجوزي، ط١، ١٤٢٩هـ).

٣٣٢-مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، يوسف أحمد محمد البدوي (عمان: دار النفائس، ط١، ١٤٢١هـ=٢٠٠٠م).

٣٣٣-مقاصد الشريعة عند إمام الحرمين، وأثرها في التصرفات المالية، هشام بن سعيد أزهر (الرياض: مكتبة الرشد، ط١، ١٤٣١هـ=٢٠١٠م).

٣٣٤-المقامات، الحريري، تحقيق: يوسف بقاعي (بيروت: دار الكتب اللبناني، ط١، ١٩٨١م).

٣٣٥-مقاييس اللغة، أبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق: عبد السلام محمد هارون (بيروت: دار الجيل، ط٢، ١٤٢٠هـ = ١٩٩٩م).

٣٣٦-المقترح في المصطلح، محمد بن محمد البروي الشافعي (ت: ٥٦٧هـ)، دراسة وتحقيق وتعليق: شريفة بنت علي بن سليمان الحوشاني (بيروت: دار الوراق، ط١، ١٤٢٤هـ=٢٠٠٤م).

٣٣٧-المقدمات الممهدات، أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد (ت: ٥٢٠هـ)، تحقيق: محمد حجي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٤٠٨هـ=١٩٨٨م).

٣٣٨-مناقب الشافعي، أبوبكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت:٤٥٨هـ)، تحقيق: السيد أحمد صقر (القاهرة: مكتبة دار التراث، د.ط، د.ت).

٣٣٩- مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل في شرح المدونة وحل مشكلاتها، أبو الحسن علي بن سعيد الرجراجي، اعتنى به: أبو الفضل الدمياطي أحمد بن علي (بيروت: دار ابن حزم، ط١، ١٤٢٨هـ=٢٠٠٧م).

٣٤٠-مناهج العقول في شرح المنهاج، الإمام محمد بن حسن البدخشي ((بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٥هـ=١٩٨٤م).

٣٤١-المنخول من تعليقات الأصول، حجة الإسلام، أبوحامد الغزالي (ت: ٥٠٥هـ)، اعتناء ناجي السويد (بيروت: المكتبة العصرية، ط١، ١٤٢٩هـ=٢٠٠٨م).

٣٤٢-منظومة أصول الفقه وقواعده، محمد بن صالح العثيمين (الدمام: دار ابن الجوزي، ط١، ١٤٢٦هـ).

٣٤٣- المنقذ من الضلال، أبو حامد الغزالي (ت: ٥٠٥هـ)، (بيروت: المكتبة الشعبية، د.ط، د.ت).

٣٤٤-منهاج السنة النبوية، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني (ت: ٧٢٨هـ)، ، تحقيق: د. محمد رشاد سالم (مؤسسة قرطبة، ط١، ١٤٠٦ هـ =١٩٨٦م).

٣٤٥-الموافقات، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي (٧٩٠هـ)، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل حسن (الرياض: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، د.ط، د.ت).

٣٤٦-مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المغربي، المعروف بالحطاب الرُّعيني (ت: ٩٥٤هـ)، (بيروت: دار الفكر، ط٢، ١٣٩٨هـ).

٣٤٧-الموسوعة الفقهية (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط٢، ١٤٠٨هـ=١٩٨٨م).

٣٤٨-موطأ الإمام مالك، مالك بن أنس أبو عبد الله الأصبحي، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي(مصر: دار إحياء التراث العربي، د.ط، د.ت).

٣٤٩-ميزان الأصول في نتائج العقول (المختصر)، علاء الدين أبوبكر محمد بن أحمد السمرقندي (ت: ٥٣٩هـ)، حققه: محمد زكي عبد البر (القاهرة: مكتبة دار التراث، ط٢، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م).

٣٥٠-النبذ في أصول الفقه، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد ابن حزم (ت: ٤٥٦هـ)، دراسة وتحقيق: أبو عبد الله محمد بن حمد الحمود النجدي (مكتبة دار الإمام الذهبي، ط١، ١٤١٠هـ).

٣٥١-نبراس العقول في تحقيق القياس عند علماء الأصول، الشيخ عيسى منّون الشامي الأزهري (ت: ١٣٧٦هـ)، قرأه وعلّق عليه: يحي مراد (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٤هـ=٢٠٠٣م).

٣٥٢-النتف في الفتاوى، أبو الحسن علي بن الحسين بن محمد السغدي (ت:٤٦١هـ)، وضع حواشيه وعلق عليه: محمد نبيل البحصلي (باكستان، بشاور: د.ط، د.ت).

٣٥٣-النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، جمال الدين أبي المحاسن يوسف بن تغري بردى الأتابكي (مصر: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، د.ط، د.ت).

٣٥٤-نزهة الخاطر العاطر، عبد القادر بن أحمد بن مصطفى بدران الدومي الدمشقي، (الرياض: مكتبة المعارف، ط٢، ١٤٠٤هـ =١٩٨٤م).

٣٥٥-نظرية الحكم ومصادر التشريع في أصول الفقه الإسلامي، أحمد الحصري (بيروت: دار الكتاب العربي، ط١، ١٤٠٧هـ=١٩٨٦م).

٣٥٦-نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، أحمد الريسوني (المنصورة: دار الكلمة، ط١، ١٤١٨هـ=١٩٩٧م).

٣٥٧-نفائس الأصول في شرح المحصول، أبو العباس أحمد بن إدريس القرافي (ت: ٦٨٤هـ)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض (مكة: مكتبة نزار مصطفى الباز، ط٢، ١٤١٨هـ= ١٩٩٧م)

٣٥٨-نفخ الطيب من غصن الأندلس الرطيب، أحمد بن محمد المقري التلمساني، تحقيق: إحسان عباس(بيروت: دار صادر، د.ط،١٣٨٨هـ).

٣٥٩-نهاية السول في شرح المنهاج، جمال الدين عبد الرحمن بن الحسن الإسنوي (ت: ٧٧٢هـ)، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٥هـ=١٩٨٤م).

٣٦٠-نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج في الفقه على مذهب الإمام الشافعي، أبو العباس أحمد بن حمزة الرملي (ت: ١٠٠٤هـ)، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، د.ط، ١٤٢٤هـ=٢٠٠٤م).

٣٦١-نهاية المطلب في دراية المذهب، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، حققه وصنع فهارسه: عبد العظيم محمود الدّيب (جدة: دار المنهاج، ط١، ١٤٢٨هـ=٢٠٠٧م).

٣٦٢-نهاية الوصول في دراية الأصول، صفي الدين محمد بن عبد الرحيم الأرموي الهندي، تحقيق: صالح بن سليمان اليوسف و سعد بن سالم السويح (مكة: مكتبة نزار مصطفى الباز، ط٢، ١٤٢٩هـ=٢٠٠٧م).

٣٦٣-النوازل الجديدة الكبرى، أبو عيسى سيدي المهدي الوزّاني (ت: ١٣٤٢هـ)، قابله وصححه على النسخة الأصلية: عمر بن عباد (المملكة المغربية: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، د.ط، ١٤١٧هـ=١٩٩٦).

٣٦٤-نيل الأوطار من أسرار منتقى الأخبار، محمد بن علي بن محمد الشوكاني (ت:١٢٥٠هـ)، حققه وعلق عليه: أحمد محمد السيد، والآخرون (دمشق: دار الكلم الطيب، ط٣، ١٤٣٠هـ=٢٠٠٩م).

٣٦٥-هدية العارفين وأسماء المؤلفين وآثار المصنفين، إسماعيل باشا البغدادي (استانبول: وكالة المعارف، د.ط، ١٩٥٥م)، وتصوير (بيروت: دار إحياء التراث العربي).

٣٦٦-الوابل الصيب ورافع الكلم الطيب، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن القيم الجوزية (ت: ٧٥١هـ)، تحقيق: عبد الرحمن بن حسن بن قائد (مكة: دار عالم الفوائد، ط٣، ١٤٣٣هـ).

٣٦٧-الواضح في أصول الفقه، أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد بن عقيل الحنبلي البغدادي الظفري(ت: ٥١٣هـ)، تحقيق: جورج المقدسي (بيروت: المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، الطبعة الجديدة، ٢٠١٠م).

٣٦٨-الوافي بالوفيات، صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي، تحقيق: أحمد الأرنـــاؤوط وتركي مصطفى (بيروت: دار إحياء التراث، ١٤٢٠هـــ= ٢٠٠٠م).

٣٦٩-الوجيز في أصول الفقه، عبد الكريم زيدان (بـــيروت: مؤسســـة الرســـالة، ط١، ١٤٢٥هـــ=٢٠٠٤م).

٣٧٠-الوسيط في تراجم أدباء شنقيط، أحمد بن الأمين الشنقيطي، عنايـــة: فـــؤاد ســـيد (القاهرة: مطبعة المدني، ط٤، ١٤٠٩هـــ=١٩٨٩م).

٣٧١-الوصول إلى الأصول، أبو الفتح أحمد بن علي بن برهان البغدادي (ت: ٥١٨هـــ)، تحقيق: عبد الحميد علي أبو زنيد (الرياض: مكتبة المعارف، د.ط، ١٤٠٣هـــ=١٩٨٣م).

٣٧٢-ولاية الله والطريق إليها، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (ت: ١٢٥٠هـــ)، تحقيق: إبراهيم إبراهيم هلال (القاهرة: دار الكتب الحديثة، د.ط، د.ت).

فهرس المحتويات

الموضوع الصفحة

الباب الأول

حقيقة الحكم التَّعَــبُّديِّ ومسائله النظرية

الباب الثاني

التطبيقات التَّعَبُّدِيَّـــة

Abstract

Thesis title: “The Precept of worshipping- an applied fundamental study”

Content of the thesis: This thesis consists of an introduction, a preliminary field of research, two parts, a conclusion and several important indexes.

Introduction: It contains the importance of the subject, the reasons for choosing it, the research plan, the methodology and acknowledgment.

The preliminary field of research: this is singled for two fields of research:

The first field of research: to explain the reality of precept.

The second field of research: to state the categories of precept which help to understand the worshipping subject.

The first part of the thesis: This is singled for the theoretical aspect of the thesis, as the reality of precept of worshipping is explained as well as its synonyms, the difference between precept of worshipping and other similar terminologies, and the areas where it is mentioned in legal (Sharia) precept and provisions, its advantages, the provision behind its legality and its resultant effects.

The second part of the thesis: This deals with the applied aspect. It contains many jurisprudential issues which are relevant to worshipping. It consists of two chapters:

The first chapter: Worshipping effect on other devotions.

The second chapter: Worshipping effect on non-devoted practices.

The thesis is concluded by the most important findings and recommendations then detailed diversified indexes.

Praise be to Allah first of all, peace and prayer be upon the holy prophet Mohammed, his companions and his followers up to the doomsday.

Student: Sangare Siaka Supervisor: Dr. Ali Ibn Salih Al Mihmadi
Dean of College: Dr. Ghazi Ibn Murshid Al Otaibi